



MUHAMMAD

**Kontribusi Fundamentalisme Islam
untuk Ekonomi Islam**

Ekonomi Islam

*"Perdebatan tentang
Fundamentalisme, Kapitalisme dan Revivalisme Islam
menuju Dekonstruksi Ekonomi Berbasis Nilai"*

EKONOMI ISLAM

Kontribusi Fundamentalisme Islam
untuk Ekonomi Islam

MUHAMMAD

Editor : Asep Muhamad Iqbal

Empatdua
2009

EKONOMI ISLAM

**Kontribusi Fundamentalisme Islam
untuk Ekonomi Islam**

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Copyright © 2009, Empatdua

Cetakan pertama, Desember 2009

14 X 20cm

i – x ; 1- 151

Pertama kali diterbitkan di Indonesia dalam Bahasa Indonesia
oleh penerbit Empatdua.

Penulis

Muhammad

Editor: Asep Muhamad Iqbal

Hak Cipta dilindungi oleh undang-undang. Dilarang mengutip atau
memperbanyak baik sebagian ataupun keseluruhan isi buku dengan
cara apapun tanpa ijin tertulis dari penerbit.

ISBN : 978 - 602 - 95925 - 0 - 4

Penerbit:

Empatdua (Kelompok Intrans Publishing)

Wisma Kalimetro

Jl. Joyosuko Metro No 42 Merjosari, Malang, Jatim

intrans_malang@yahoo.com

Distributor :

Cita Intrans Selaras

KATA PENGANTAR

Fundamentalisme Islam muncul sebagai gerakan yang berpengaruh diparuh pertama abad ke-20 untuk melawan dominasi ekonomi politik Barat dan membongkar kedok kebobrokan sistemnya yang timpang dan eksploitatif sebagaimana terlihat dalam sistem pembungaan uang yang secara afirmatif dilarang oleh al-Qur'an dan Sunnah. Selain itu, fundamentalisme Islam ingin menunjukkan superioritas Islam atas institusi dan pemikiran ekonomi Barat. Pendukung gerakan ini menyerukan kepada masyarakat Muslim akan pentingnya merekonstruksi kearifan tradisional dalam segala bidang kehidupan, sebagaimana tersurat dalam dua sumber utama hukum Islam, al-Qur'an dan Sunnah, dan menolak ide-ide dan nilai-nilai Barat.

Buku ini merupakan serpihan ikhtiar saya untuk mengelaborasi gerakan fundamentalisme Islam, sikap mereka dalam memandang kelompok lain terutama Barat, pendekatan-pendekatan mereka dalam memahami hukum Islam, dan relevansi pandangan mereka bagi kemunculan ekonomi dan perbankan Islam.

Saya menyadari sepenuhnya bahwa buku ini tidak akan terwujud sebagaimana adanya tanpa dukungan dari berbagai pihak. Karena itu, sudah selayaknya saya menyampaikan ucapan terima kasih yang tak terhingga kepada semua pihak yang telah membantu terwujudnya buku ini, yang tidak mungkin dalam lembaran yang terbatas ini saya sebutkan satu persatu. Secara khusus, ucapan terima kasih saya haturkan kepada kedua orang tua penulis atas ketulusan do'a dan pengorbanan mereka yang tak terhingga yang diberikan kepada saya selama proses pencarian setetes air hikmah. Terimakasih juga saya sampaikan kepada saudara-saudara dan keluarga saya atas dukungan moril dan material mereka.

Ucapan terima kasih yang tulus dan mendalam saya tujuikan kepada sahabat dan kolega saya, Asep Muhamad Iqbal, yang telah mengomentari hasil akhir laporan penelitian saya dan mengeditnya sehingga menjadi buku di hadapan pembaca ini. Sejumlah tulisan-tulisan saya yang dimuat dalam beberapa jurnal kampus juga dikomentari dan disarankan untuk dibukukan dengan sedikit sentuhan editor. Komentar-komentarnya yang konstruktif membuat saya semakin termotivasi untuk terus menulis. Saya berdo'a semoga studi Ph.D-nya di Australia berjalan lancar dan kembali meraih predikat cum-laude seperti ketika mengambil master di Leiden, Belanda.

Terima kasih dan penghargaan yang tinggi saya ucapkan kepada Dr. H. Khairil Anwar, M. Ag, Ketua Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Palangkaraya sekaligus sebagai senior yang telah memberikan semangat baru dan menjadi kekuatan sinergik bagi penataan karier akademik saya di almamater yang sama. Saya berharap karya ini bisa memberikan dorongan kepada beliau untuk meluangkan waktu menggerakkan pena kebesaran, menggoreskan kata demi kata di atas tumpukan kertas seperti ini. Sekali lagi, terima kasih atas bantuan dan dukungannya.

Drs. H. Abubakar HM, M. Ag, Ketua Pembantu I bidang Akademik STAIN Palangkaraya atas nasehat-nasehatnya sebagai kolega, sesepuh dan orang tua. Namun, terkadang saya risih untuk mengikuti sebagian dari petuahnya, karena jejaknya yang saya anggap lamban, terutama dalam menyelesaikan Doktor by research-

nya di UIN Yogyakarta. Terkadang saya tidak segan dan lancang untuk mengungkit ketidakjelasan penyelesaian studi ini dalam forum resmi akademik. Tentu, semua saya lakukan itu dengan niat baik untuk mencambuk beliau agar tidak berjalan di tempat.

Lebih khusus, ucapan terima kasih dan penghargaan yang sangat tulus dialamatkan kepada orang-orang tersayang, dan terdekat dengan kehidupan saya, yakni istri saya, Dra. Nuryani, M.KP.D, tiga putra saya, Ridhani Ulil 'Ilmi (5th), Rif'an Ilman Nafi'an (3th) dan Haikal Fajrul 'Ulum (2th) atas do'a, kesabaran dan pengertian mereka kepada saya.

Akhir kalam, saya sangat berharap bahwa meskipun lengkap dengan segala kelemahan, buku ini dapat memberikan manfaat yang besar bagi pengembangan akademik, pembuatan kebijakan, dan pengembangan ekonomi bangsa dan masyarakat Indonesia. Saya menyambut dengan tangan terbuka saran dan kritik dari pembaca untuk perbaikan buku ini lebih lanjut.

Juni 2009

Muhammad H MS

DAFTAR ISI

Kata Pengantar

Daftar Isi

Prawacana

1. PENDAHULUAN __ 01
 - Modernitas, Kapitalisme, dan Revivalisme Islam __ 01
 - Bunga Uang itu Riba __ 03
 - Hasrat *Hunger for Money* __ 04
2. MEMAHAMI FUNDAMENTALISME ISLAM __ 05
 - Makna dan Asal-usul Istilah Fundamentalisme __ 05
 - Genealogi Fundamentalisme Islam __ 08
 - Ideologi Gerakan Fundamentalisme Islam __ 09
 - Perkembangan Fundamentalisme Islam __ 10
3. EKONOMI ISLAM: SEJARAH DAN KONTRIBUSINYA BAGI EKONOMI MODERN __ 15
 - Bait al-Mal* sebagai Institusi Keuangan Publik __ 17
 - Lembaga *al-Hisbah* __ 22
 - Sumbangan Islam terhadap Ekonomi Modern __ 24
 - Menatap realitas dan membangkitkan potensi diri: beberapa respons __ 33

4. BANK, BUNGA, RIBA DAN BANK ISLAM	51
Bank: Pengertian dan Fungsinya	52
Riba dan Bunga Bank	55
Berbagai Perspektif tentang Bunga	60
Perspektif Fundamentalisme Islam tentang Riba dan Bunga	70
Rasionalitas Pelarangan Riba dan Bunga	74
Bank Islam: dari Gagasan menuju Realitas	77
Faktor-faktor Pendorong Perkembangan Bank Islam	85
Tujuan dan Fungsi Bank Islam	92
Kegiatan Bank Islam	95
Jenis-Jenis Bank Islam	100
Muamalah Lembaga Keuangan Islam	115
5. DEKONSTRUKSI EKONOMI MODERN: MENUJU ILMU EKONOMI BERBASIS NILAI	121
Ekonomi Bebas Nilai: Kekeliruan Formulasi Ontologis	122
Dekonstruksi sebagai Pendekatan Metodologis	126
Paradigma Islam sebagai Dasar Dekonstruksi	129
Dekonstruksi Ekonomi Modern: Sebuah Keharusan	135
6. PENUTUP	137
DAFTAR PUSTAKA	141
TENTANG PENULIS	151

PRA WACANA

Agenda kajian buku ini adalah mempertajam beberapa persoalan dasar tentang sejarah pemikiran ekonomi Islam dengan mengungkapkan peranan dan kontribusi fundamentalisme Islam atas perkembangannya di era modern ini. Fundamentalisme Islam memperlihatkan sikap resisten terhadap model-model pendekatan ekonomi dan keuangan Barat. Mereka menerapkan pendekatan tertentu dalam memahami sumber-sumber Islam, khususnya atas ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan riba. Pendekatan ini memiliki kontribusi masa depan bagi perkembangan dan dinamika ekonomi dan perbankan Islam.

Secara sekuensial, buku ini terdiri dari enam bab yang saling terkait satu dengan lain. Bab pertama merupakan uraian menyeluruh tentang latar belakang penulisan buku disertai dengan sejumlah kajian empirik yang relevan dengan permasalahan yang dikaji dalam buku ini. Bab dua memuat secara khusus pembahasan yang diharapkan dapat mengantarkan kita pada pemahaman tentang fundamentalisme. Pada bagian ini diulas tentang

makna dan asal usul istilah fundamentalisme, ideologi gerakan, dan faktor-faktor yang berpengaruh terhadap perkembangannya. Bab ketiga memotret bagaimana setting historis ekonomi dan lembaga keuangan Islam pada zaman Nabi Muhammad dan sahabat dan konstribusinya bagi perkembangan ekonomi modern. Pada bagian ini juga dibahas institusi *bait al-mal* dan *al-hisbah* sebagai sumbangan Islam terhadap kemajuan ekonomi modern. Bab keempat membahas tentang praktik ekonomi dan perbankan modern, khususnya bunga uang, dan bank Islam. Pembahasan dalam bab empat ini diawali dengan pengertian tentang bank, riba dan bunga baik secara literal maupun secara terminologis. Pada bagian ini juga dikedepankan pandangan dan argumentasi kelompok fundamentalisme Islam tentang riba dan bunga. Bab kelima menguraikan ekonomi Islam sebagai paradigma baru menuju ekonomi berbasis nilai dan keadilan sosial-ekonomi. Pada bab ini diuraikan sikap fundamentalisme Islam terhadap sistem ekonomi modern dan premis Islam sebagai alternatif pembangunan ekonomi dan perbankan. Terakhir, bab keenam adalah penutup yang menyajikan kesimpulan secara menyeluruh dari uraian isi buku.

BAB I

PENDAHULUAN

Modernitas, Kapitalisme, dan Revivalisme Islam

Kolonisasi Barat atas dunia Islam tidak saja melahirkan kemunduran ekonomi dan politik, tetapi juga telah membawa kehancuran dan penjungkirbalikan budaya dan tradisi Islam. Sebagai konsekuensinya, komunitas Muslim, termasuk kalangan intelektualnya, kurang responsif terhadap problem-problem masyarakat. Peradaban Islam mengalami kelemahan, tidak efisien, lapuk baik secara moral maupun spiritual, dan dianggap tidak mampu memenuhi tuntutan dan perubahan zaman (Arkoun 1997).

Dalam kondisi semi mati seperti itu, umat Islam bersikap pasif, berkiblat dan belajar banyak hal kepada Barat. Akibatnya, terjadi hegemoni Barat atas dunia Islam secara politik, ekonomi, sosial, dan intelektual (Said 1989). Hegemoni ini menghasilkan situasi baru di dunia Islam, terutama yang menyangkut infiltrasi ideologis yang menumbuhkan sekularisasi dan menyusupkan paham-paham baru seperti rasionalisme, nasionalisme, kapitalisme dan globalisme.

Pada masyarakat Barat modern sendiri, ide-ide dan paham-paham tersebut mengkristal kuat dalam kehidupan mereka dan mempengaruhi perilaku ekonomi mereka secara luas sehingga gaya hidup mereka pun menjadi serba permisif. Berbagai kemajuan yang

dicapai cenderung mengarahkan masyarakat modern untuk bertindak *reififikatif*, mensebabkan segala sesuatu dan memuja rasionalitas mereka.

Nilai-nilai individualisme ditempatkan di atas nilai-nilai altruisme, di mana kebersamaan masyarakat menjadi pudar karena setiap individu disibukkan oleh pekerjaan dan seleranya masing-masing sehingga masyarakat tidak lagi memiliki daya kohesif yang kuat untuk menjaga keutuhan kesadaran diri setiap individu. Masyarakat secara sadar telah terfragmentasikan dan meninggalkan kepatuhan terhadap norma agama dan sosial yang semula disepakati bersama. Pada keadaan ini, mereka kehilangan pegangan hidup dan akhirnya terperangkap dalam dunia hampa norma (*normlessness*) (Budiman 1997) dan akhirnya menjadi apa yang disebut Rollo May dengan “manusia kerangkeng”, manusia yang kehilangan makna, manusia kosong, hampa spiritual dan teralienasi (Mubarak 2001).

Kondisi manusia modern yang digambarkan di atas, langsung ataupun tidak, merupakan konsekuensi dari jaring-jaring yang ditebarkan ideologi kapitalisme. Ideologi ini dituding banyak pihak sebagai biang kehancuran yang mengarah kepada proses musnahnya hakekat manusia dan menjebak manusia dalam disiplin ketat yang mengatur dirinya untuk bisa memenuhi tuntutan kerja keras melebihi apa yang menjadi kesanggupannya. Doktrin kompetisi yang diajarkan kapitalisme membuat orang mengerahkan segala daya dan tenaganya melebihi batas-batas kewajarannya sebagai manusia.

Hal ini dilakukan manusia modern untuk mengejar dan memenuhi kepentingan dan kebutuhan material. Kondisi demikian dilukiskan Heidegger sebagai saat-saat di mana manusia mendapati dirinya tak lagi berada dalam wujudnya yang semestinya, bahkan telah berganti tak lebih dari wujud sebuah alat. Kapitalisme telah memperlihatkan sisinya yang lain, yakni wajah kerja paksa atas manusia.

Pada gilirannya, realitas sosial ini telah menyadarkan para intelektual dan masyarakat Muslim bahwa betapa nilai-nilai, gaya hidup, dan ideologi yang dianggap sebagai personifikasi kemodernan tidak sesuai dengan nilai dan norma sosial Islam.

Kesadaran itu berbuntut pada munculnya berbagai tanggapan yang memunculkan model-model perubahan dan pembaharuan yang bervariasi dalam masyarakat Islam.

Revivalisme Islam yang muncul pada akhir abad ke-19 merupakan salah satu manifestasi dari perlawanan masyarakat Muslim terhadap problem-problem modernitas. Gerakan ini menentang berbagai dekadensi moral, penyimpangan dari ajaran agama, dan berbagai penyimpangan lainnya.

Di samping itu, gerakan revivalisme juga telah menghasilkan beberapa trend pemikiran di dunia modern. Salah satunya adalah fundamentalisme Islam yang secara revolusioner berkeinginan merombak dan merestrukturisasi ekonomi dan perbankan modern, terutama praktek pembungaan uang yang dipandang sebagai riba yang diharamkan oleh Islam (Saeed 1996).

Gerakan fundamentalisme Islam tampil menyerukan perlunya kembali kepada Islam orisinal (*going back to the original Islam*) dan permenungan serta penggalian kembali atas ajaran moral, teologi, dan ekonomi yang pernah jadi *ideal type* pada masa Nabi Muhammad dan sahabat-sahabatnya (Rais 1995).

Bunga Uang itu Riba

Salah satu persoalan yang menjadi perhatian mendasar dari gerakan fundamentalisme Islam adalah masalah bunga uang yang diidentikkan dengan riba yang diharamkan dalam Islam. Karena itu, fundamentalisme Islam melakukan advokasi penghapusan bunga uang sejak dasawarsa 1930-an.

Pandangan klasik terhadap bunga sebagai riba ini menjadi embrio penting bagi lahir, tumbuh dan berkembangnya ekonomi dan bank Islam. Artinya, fundamentalisme Islam melahirkan realitas ekonomi baru, yaitu ekonomi Islam. Realitas ekonomi Islam mulai mendapat apresiasi luas setelah ideologi-ideologi besar dunia mengalami kegagalan dalam memainkan peran sentralnya. Anthony Giddens (dalam Arifin 2001) melihat kemunculan ekonomi Islam sebagai refleksi atas kelemahan ideologi-ideologi besar (*grand ideologies*) seperti yang secara menyedihkan dialami oleh sosialisme dan kapitalisme. Dalam bidang ekonomi, kedua ideologi tersebut

memiliki kecenderungan yang sama, yaitu menjadikan ekonomi sebagai instrumen untuk memenuhi kebutuhan material. Uang sebagai lokomotif pembangunan dalam bidang ekonomi dipandang sebagai komoditas yang dapat diperjualbelikan sehingga memungkinkan pemilik modal (kapitalis) menangguk kekayaan dari orang lain melalui instrumen yang bernama bunga.

Hasrat *Hunger for Money*

Kajian tentang bunga dan riba menarik karena tidak hanya bertumpu pada persoalan hukum, tetapi juga erat kaitannya dengan persoalan modal berupa uang. Uang dalam relasinya dengan ekonomi dan bank sering dijadikan sebagai ratu adil yang secara sosiologis disimbolkan sebagai kekuasaan.

Dengan uang, seseorang bisa menentukan sikapnya untuk memenuhi keinginan dirinya dan orang lain. Uang memiliki fungsi sebagai alat satuan hitung, instrumen tukar menukar atau komoditi yang dapat diperdagangkan. Uang juga telah menjadi simbol kekuasaan yang dapat dimiliki secara personal. Karena kekuasaannya itu begitu signifikan, maka uang dapat membebaskan individu dari persoalan ekonomi, sosial, dan kebudayaan (Nugroho 2001).

Akibatnya, muncullah hasrat *hunger for money*, sikap lapar akan uang untuk memenuhi berbagai keperluan hidup. Lembaga-lembaga keuangan sebagai agen ekonomi menyediakan uang tunai bagi yang mengalami kekurangan uang dengan imbalan bunga yang bervariasi. Mencermati berbagai kenyataan sosial ekonomi ini, hal penting yang perlu menjadi perhatian bersama adalah perlunya menyeleraskan proses rasionalisasi ekonomi dengan memasukan aspek lain (*the other*) yang selama ini termarginalkan akibat perkembangan ekonomi kapitalisme global, yaitu standar etika dan moralitas agama. Dengan ini, sistem ekonomi dan keuangan tidak lagi dipandang sebagai satu-satunya instrumen ekonomi. Untuk mencapai tujuan tersebut, fundamentalisme Islam secara revolusioner merombak ekonomi dan perbankan modern, dan mengganti sistem pembungaan uang yang diharamkan oleh ajaran agama dengan sistem kerja sama dan berbagi laba dan rugi.

MEMAHAMI FUNDAMENTALISME ISLAM

Makna dan Asal-usul Istilah Fundamentalisme

Istilah fundamentalisme berasal dari kata benda “fundament” yang secara literal berarti “dasar”, “pokok” atau “esensi” dan kata sifat “fundamental” yang berarti “sangat penting” dan “aturan dan prinsip-prinsip dasar” (Oxford Learner Pocket Dictionary:169). Dari pengertian literal ini, fundamentalisme berarti faham atau mazhab yang mengajak kembali ke dasar ajaran agama atau aliran keagamaan yang menghendaki reformasi dalam segala aspek kehidupan sesuai dengan dasar-dasar ajaran agama.

Istilah fundamentalisme pertama kali dikenal ketika sebuah gerakan Kristen Protestan di Amerika Serikat menyelenggarakan sebuah konferensi mengenai Bible pada tahun 1878 di Niagara Falls, New York. Dalam konferensi tersebut, hadir para pemimpin Baptis, Presbyterian, dan aktivis gereja, di mana mereka menyepakati sebuah deklarasi bersama. Mereka yang menandatangani deklarasi tersebut menamakan diri mereka sebagai kaum *fundamentalis* dan yang menentanginya disebut kaum *heretik* (Jainuri 2003).

Sebagai istilah yang lahir dari konsep Kristen Protestan, fundamentalisme sudah barang tentu mengandung maksud, nilai, kepentingan dan karakteristik tertentu. Marsaden (Jainuri 2003:5-6) mencatat beberapa karakteristik yang dimaksud. Pertama, kaum fundamentalis percaya pada ajaran-ajaran pokok iman kristiani yang mencakup otoritas kitab suci, kelahiran Yesus, perawan Bunda Maria, dan tidak terasakannya derita Yesus pada saat penyaliban. Kedua, mereka selalu menjaga kemurnian ajaran pokok kitab suci dari pengaruh lain dan bersedia mengorbankan diri untuk mempertahankan kemurniannya.

Dalam perkembangannya, istilah fundamentalisme dinisbatkan juga pada gerakan Islam tertentu sehingga muncullah istilah fundamentalisme Islam. Meskipun didasarkan pada adanya kesamaan karakteristik tertentu dengan gerakan fundamentalisme Kristen, dalam aspek tertentu penisbatan ini tidak dapat diterima. Satu hal yang menonjol dari gerakan fundamentalisme Kristen Protestan adalah percaya akan kemutlakan kebenaran Alkitab. Ciri ini bersifat eksklusif karena kemutlakan kebenaran Alkitab hanya diyakini oleh orang Kristen yang menganut aliran fundamental saja. Sementara dalam Islam, tidak demikian adanya. Semua orang Islam, baik kelompok fundamentalisme maupun kelompok non-fundamentalisme, sama-sama yakin akan kebenaran al-Qur'an sebagai kitab suci.

Karena perbedaan karakteristik tersebut, sebagian penulis menolak menggunakan istilah fundamentalisme Islam. Mark Jurgensmeyer (Prasetyo 2002:51) mengemukakan beberapa alasan. Pertama, istilah ini bersifat merendahkan. Ia merujuk pada orang yang memegang *'literalisme religius'* yang tidak toleran, merasa paling benar, dan nyaris dogmatik. Kedua, fundamentalisme adalah kategori yang tidak tepat untuk membuat perbandingan lintas kultural karena peristiwa ini berasal dari kelompok konservatif Kristen Protestan. Ketiga, fundamentalisme tidak membawa makna politis. Menyebut seorang sebagai fundamentalis mengandung motivasi atau nuansa religius semata.

Karena terbebani oleh makna negatif tersebut, muncul upaya untuk menemukan istilah yang lebih tepat sebagai penggantinya. John Esposito, misalnya, mengusulkan istilah *Islamic revivalism* atau *Islamic activism*. Usulan ini tetap juga tidak bisa lepas dari beban yang terkandung dalam istilah fundamentalisme itu sendiri. Fundamentalisme menekankan orisinalitas sumber dan prinsip-prinsip dasar ajaran Islam. Al-Qur'an dan Sunnah merupakan sumber ajaran Islam pokok dan mengikat untuk dilaksanakan dalam kehidupan sehari-hari (Voll 1982:38).

Kelompok lain memandang kelompok fundamentalisme Islam sebagai kelompok yang berupaya untuk mencapai tujuan mereka secara ekstrim dan memahami teks kitab suci agama mereka secara *rigid* (kaku) serta menolak mengembangkan *body of knowledge* (batang tubuh pengetahuan) yang terkandung di dalamnya. Dalam memahami kitab suci agama, kelompok ini menggunakan pendekatan literalistik (harfiah). Kelompok fundamentalisme ini, menurut Allan Taylor (1988), adalah kelompok yang melakukan pendekatan konservatif dalam melakukan reformasi keagamaan, bercorak literalis, dan menekankan pada pemurnian doktrin. Kelompok ini juga dilabeli Bannerman (1988) sebagai kelompok ortodoks yang bercorak *rigid* (kaku) dan *ta'assub* (berorientasi pada suku atau kelompok tertentu) yang bercita-cita untuk menegakkan konsep-konsep keagamaan dari abad ke-7 Masehi, yaitu doktrin Islam klasik.

Fundamentalisme Islam merupakan kelompok yang berkeyakinan bahwa syari'ah adalah peraturan-peraturan yang kekal dan abadi sepanjang zaman. Penekanan pada orisinalitas ini membuat kelompok ini menentang upaya-upaya kelompok lain yang melakukan reinterpretasi terhadap kandungan al-Qur'an. Bagi mereka, reinterpretasi tidak perlu dilakukan karena al-Qur'an sudah final. Semua perintah dan larangannya tidak memerlukan intervensi manusia lagi. Karena prinsipnya ini, Daniel Pipes menyebut kaum fundamentalis Islam sebagai kaum yang legalis dan konservatif (Mahendra 1997). Mereka dapat dikategorikan sebagai kelompok

yang mendukung kemapanan dan menolak hal-hal baru. Nilai-nilai etika yang diajarkan oleh agama adalah sesuatu yang *taken for granted*, sesuatu yang diterima oleh masyarakat dan secara legal wajib dilaksanakan.

Istilah fundamentalisme dimanipulasi oleh Barat untuk memojokkan gerakan-gerakan Islam yang secara sadar melawan hegemoninya dalam politik dan kultur dunia Islam. Argumentasi ini selaras dengan apa yang dikemukakan oleh Francis Fukuyama (1992), seorang artikulator demokrasi liberal, yang melihat fundamentalisme Islam sebagai kekuatan yang menjadi ancaman berbahaya bagi Barat. Alasannya, masyarakat Muslim merasa sangat terancam dengan nilai-nilai Barat yang diimport ke dunia Muslim. Nilai-nilai ini tidak hanya membuat perasaan dan martabat mereka terluka begitu dalam, tetapi juga menjadi penyebab kegagalan mereka mempertahankan koherensi masyarakat tradisional dan membuat umat Islam mengalami alienasi, anomie, minder dan kecil hati.

Genealogi Fundamentalisme Islam

Kontras dengan beberapa pandangan di atas, kelompok yang disebut sebagai fundamentalis Islam sendiri menyebut diri mereka sebagai kelompok *Ushuliyah al-Islamiyah*, *kelompok fundamental* yang menghidupi dasar-dasar agama atau *al-Ba'ats al-Islami* (Kebangkitan Islam) (Mahendra 1999:9). Fundamentalisme Islam adalah kelompok mujadid yang mengatasi kebekuan pemikiran Islam dan mengecam serta mengikis segala keyakinan dan praktek-praktek yang datang dari luar Islam.

Gerakan ini dimotori oleh tokoh-tokoh pembaharu seperti Ibn Taymiyah, Muhammad bin Abd al-Wahab, dan Jamaluddin al-Afghani. Mereka mengecam umat Islam yang melakukan praktek-praktek yang bertentangan dengan syariat Islam, takhayul, bid'ah dan khurafat seperti yang terjadi pada masa jahiliyah sebelum kelahiran Muhammad SAW.

Kelompok ini memahami ayat-ayat al-Qur'an dengan cara melakukan isolasi teks dari kontekstualisasi historis atau *asbab al-nuzul* dan relevansi sosialnya. Bagi kelompok ini, seperti diungkapkan Chandra Muzaffar (1986), seorang sarjana Muslim Malaysia, al-Qur'an dan Sunnah memaparkan suatu pandangan hidup yang lengkap, yang kesucian dan kemurniannya tidak boleh dinodai oleh interpretasi-intepretasi baru yang dipengaruhi oleh waktu dan keadaan. Hal ini berarti bahwa nilai-nilai, prinsip-prinsip, hukum-hukum dan aturan-aturan yang terkandung dalam al-Qur'an dan Sunnah harus dijadikan pegangan dalam semua aspek kehidupan sosial, politik, ekonomi, pendidikan, hukum, dan lainnya (Mahendra 1997).

Dengan demikian, istilah fundamentalisme Islam merujuk pada gerakan kebangkitan kembali Islam (*Islamic revivalism*) yang berupaya untuk melakukan pembaharuan dan upaya kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Ia menyerukan umat Islam untuk berpijak pada landasan dan kemampuan diri sendiri, yaitu Islam sebagai sebuah agama universal dan komprehensif, seperti yang pernah diterapkan oleh Nabi dan sahabatnya pada masa kejayaan Islam awal.

Ideologi Gerakan Fundamentalisme Islam

Secara umum, ideologi dimaknai sebagai sistem berfikir, sistem kepercayaan, dan praktek-praktek simbolik yang berhubungan dengan tindakan sosial dan politik yang dijadikan acuan pokok bagi solidaritas sosial dalam kehidupan kelompok atau masyarakat. Ideologi memberi motivasi terhadap pola-pola tindakan yang pasti dan harus dilakukan.

Selain berfungsi memberi arah dan penjelasan mengenai sistem dan paham kehidupan dan keagamaan, ideologi juga berfungsi mengikat solidaritas kolektif anggota suatu kelompok. Dalam kaitan dengan gerakan kelompok fundamentalisme Islam, ideologi memiliki peran penting dalam menuntun mereka melakukan apa yang mereka yakini sebagai purifikasi (*tandzif*) dan

pembaruan (*tajdid*). Tujuan mereka adalah mengajak umat Islam kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah (*al-ruju' ila al-qur'an wa al-sunnah*).

Motif gerakan fundamentalisme Islam ini diilhami oleh kenyataan sosial umat Islam yang mengalami kemunduran dan keterbelakangan akibat praktek-praktek keagamaan yang menyimpang dari ideologi Islam. Kondisi ini disebabkan adanya perubahan budaya (*cultural change*). Budaya-budaya Islam yang bersumber dari ajaran al-Qur'an dan Sunnah dianggap telah mengalami penyimpangan sehingga diperlukan rehabilitasi melalui jalan islamisasi. Islamisasi dipandang sebagai satu kekuatan yang potensial dan efektif dalam melakukan pembaharuan budaya (*cultural renewal*) (Ishomuddin 2003:89-90).

Menurut fundamentalisme Islam, hanya *tawhid hakimiyyat* yang mesti menjadi sandaran kehidupan, yaitu pengakuan atas kekuasaan Allah dan syariat-Nya serta ketundukan manusia terhadap kekuasaan-Nya yang mutlak. Pemikiran ini didasari oleh pemahaman atas *al-itsbat wa al-nahy*, yakni menegaskan tidak ada Tuhan selain Allah dan hanya hukum-Nya menjadi acuan hidup manusia. Implikasi pemahaman ini adalah penolakan kelompok fundamentalisme Islam terhadap semua hukum selain hukum Allah. Mereka yang menerima sistem sosial, ekonomi, budaya dan politik di luar dua sumber utama Islam dicap sebagai kelompok musyrik, kafir, fasik dan zalim karena telah menyekutukan-Nya dengan mengakui kekuasaan selain kekuasaan Allah.

Perkembangan Fundamentalisme Islam

Tidaklah memadai memahami fundamentalisme Islam dari satu sudut pandang. Karena itu, diperlukan pemahaman dari sudut pandang yang lain, terutama dari sejumlah faktor yang mendorong kemunculannya, seperti faktor sosial, politik, dan psikologis.

Secara sosiologis, fundamentalisme Islam timbul karena penindasan yang dialami oleh para pengikutnya akibat kondisi sosial-politik yang menempatkan mereka pada posisi marjinal,

seperti yang mereka alami di Mesir yang mana berbagai kebijakan pemerintah selalu menempatkan mereka pada posisi yang tidak menyenangkan seperti Undang-Undang subversif *al-fitnah al-thaiyyah* yang ditetapkan bulan September 1981 pada masa pemerintah Anwar Sadat (Voll 1982). Ini memperlihatkan benang yang jelas bahwa kemunculan kelompok fundamentalisme Islam tidak hanya timbul karena faktor ideologis, tetapi juga dilatarbelakangi oleh faktor realitas sosial (*social reality*).

Dalam tinjauan politik, fenomena fundamentalisme Islam sering disebut dengan Islam politik, yaitu suatu gerakan yang menggunakan agama sebagai media politik untuk merebut suara publik dalam mencapai kekuasaan. Kelompok ini berusaha menggantikan sistem yang ada dengan sistem Islam. Gerakan Ikhwan al-Muslimin di Mesir dan Jami'at al-Khair di Pakistan merupakan representasi dari gerakan ini. Kedua kelompok ini, sebagaimana dicatat John L. Esposito (1980), tampil sebagai kekuatan global yang kuat dalam politik Muslim pada tahun 1970-an dan 1980-an.

Bagi kelompok fundamentalisme Islam, agama dan politik merupakan dua sisi yang tak dapat dipisahkan. Politik merupakan media yang dapat mengantarkan mereka mencapai tujuan yang telah ditetapkan, yaitu negara yang berbasis syari'ah. Melalui media politik ini, mereka yakin dapat merealisasikan ajaran al-Qur'an dan Sunnah Nabi secara total dalam berbagai aspek kehidupan umat.

Tokoh fundamentalisme Islam, seperti al-Mawdudi (1995) dalam berbagai kesempatan kerap kali membicarakan negara Islam yang sebenarnya sebagaimana yang dicontohkan oleh Nabi dan Khulafa' al-Rasyidin. Ia bahkan meletakkan beberapa ciri utama negara Islam, yaitu (i) kedaulatan ada di tangan Tuhan; (ii) hukum tertinggi dalam negara adalah syari'ah; (iii) pemerintah adalah pemegang amanah Tuhan untuk melaksanakan kehendak-kehendak-Nya; dan (vi) pemerintah tidak boleh melakukan perbuatan yang melampaui batas-batas yang telah ditetapkan oleh Tuhan.

Dengan ciri-ciri tersebut, kelompok fundamentalisme Islam memiliki idealitas untuk membangun kehidupan yang berlandaskan pada supremasi syari'at. Dengan mengidentifikasi ciri tersebut sebagai sasaran perjuangan yang ingin dicapai, jelas gerakan ini bertujuan untuk merubah kehidupan sesuai dengan syari'at Islam sebagai alternatif atas ideologi-ideologi sekuler, kapitalisme dan sosialisme.

Meskipun kapitalisme dan sosialisme disinyalir telah runtuh, hegemoni kedua ideologi ini masih terasa kuat. Bahkan, kapitalisme, sebagaimana dinyatakan Ali Syariati (1987) dianggap telah ganti baju. Liberalisasi dan globalisasi merupakan wujud baru dari ideologi kapitalisme.

Bagi kelompok fundamentalisme Islam, globalisasi dipandang sebagai kendaraan politik baru imperialis Barat yang *islamophobia*. Upaya-upaya sistematis untuk membendung arus budaya Barat harus dilakukan secara intensif melalui saluran islamisasi. Kecenderungan ini menempatkan Islam dan Barat secara simbolik dan karakteristik saling berhadapan sehingga terjadi apa yang disebut Samuel Huntington (1992) sebagai *the clash of civilisation* (benturan peradaban).

Globalisasi atau kapitalisme global dipandang oleh fundamentalis Islam sebagai musuh yang merusak tatanan nilai-nilai suci (*the sacred values*) secara terus-menerus melalui hegemonisasi pemikiran global (*global intellectual hegemony*) yang dibungkus dengan label 'mempercepat proses pembangunan ekonomi dan mengurangi kemiskinan'. Tujuan dasar dari hegemoni intelektual justeru melahirkan kesenjangan dan krisis yang berkepanjangan. Wade (*The Economist*, April 28, 2001) mengatakan bahwa liberalisasi ekonomi melahirkan kesenjangan yang meningkat sangat cepat dalam sejumlah rumah tangga, yang berakhir dengan ketidakpedulian terhadap kemiskinan dan penderitaan orang lain.

Melihat kenyataan ini, para pendukung fundamentalisme Islam mengembangkan sebuah ideologi perlawanan atas mereka yang membangun sistem sosial atas dasar ideologi sekuler. Dalam

dunia Islam, ideologi perlawanan ini tampak dalam gerakan revolusi Iran yang dipimpin oleh Imam Khomeini yang anti Barat. Ia mengatakan bahwa:

Kuku imperialisme yang tajam telah mencengkeram jantung dunia Islam, sumber kekayaan nasional kita dirampas oleh imperialisme, racun kebudayaan imperialisme memasuki kota, dan akibatnya seluruh dunia Islam menyingkirkan kebudayaan al-Qur'an. Pengaruh imperialisme yang mengerikan ini terlihat terutama di Iran.

... dalam lingkungan sosial, ekonomi dan politik seperti ini, orang yang beriman dan bertaqwa ... dihadapkan pada dua pilihan: pertama, ia terpaksa melakukan amal buruk dan ini mengandung *kufur*; dan kedua, ia melawan dan memerangi tatanan dalam aturan *thaguth* ini sampai hilangnya kerusakan yang ada (Mutawalli, ed. 2003: 144).

Pernyataan di atas menunjukkan bahwa penerapan doktrin Islam secara total merupakan satu-satunya cara untuk menyelamatkan manusia dan masyarakat dari kehancuran yang disebabkan oleh budaya sekuler. Komitmen keislaman seseorang dapat diuji melalui kesediaannya untuk menolak budaya sekuler yang dianggap sebagai bentuk imperialisme baru. Bahkan, menjadi satu keharusan bagi seseorang untuk memerangi aturan *thaguth* yang disusupkan ke dalam sistem sosial, ekonomi, budaya dan politik masyarakat Islam.

Bagi kelompok fundamentalisme Islam, kebenaran syari'at Islam sudah sangat jelas dan tidak mungkin berkoeksistensi dengan sistem jahiliyah yang bersifat muspra. Kelompok ini aktif menyuarakan sikap resistensi terhadap westernisasi dan membela keserbacukupan (*self-sufficiency*) Islam dan superioritasnya atas institusi-institusi sosial, ekonomi dan politik Barat.

Dalam pandangan mereka, Islam telah memperlihatkan sikap resistensi terhadap pelaku ekonomi yang menjadikan harta sebagai barometer kesuksesan hidup, yang membawa implikasi pada

pengutamaan kepemilikan individual dan penafikan kepemilikan umum. Dalam konteks ini, monopoli¹ ekonomi yang cenderung berpihak pada penumpukan harta oleh segelintir orang mendapat penolakan yang tegas dalam Islam. Hal ini pula yang menjadi landasan bagi Nabi Muhammad untuk memerangi praktek ekonomi yang monopolistik dan riba yang melahirkan kesenjangan sosial ekonomi dalam masyarakat Quraisy. Terancamnya asset ekonomi yang dikuasai oleh sekelompok kaum kapitalis, yang disebabkan penerapan sistem ekonomi yang berkeadilan ini, menurut H.A.R. Gibb (dikutip dalam Prasetyo 2002: 12), menjadi alasan bagi masyarakat Quraisy untuk menolak risalah Nabi. Sikap resistensi Islam terhadap perilaku ekonomi monopolistik ini menjadi dasar bagi gerakan fundamentalisme Islam untuk melakukan islamisasi seluruh aspek kehidupan, terutama aspek ekonomi dan perbankan yang menjadi fokus pembahasan buku ini.

¹ Suatu pasar dapat dikatakan sebagai pasar monopoli jika memiliki beberapa ciri berikut: (1) di pasar hanya terdapat satu penjual; (2) tidak ada penjual lain dapat menjual output pengganti bagi output yang dijual monopolis tersebut; (3) dan ada halangan, baik bersifat alami maupun buatan, bagi perusahaan lain untuk memasuki pasar tersebut (*barrier to entry*). Monopoli terjadi jika sebuah pasar merasa tidak mendapat untung atau tidak mungkin masuk ke dalam pasar lain. Pasar monopoli terjadi karena beberapa sebab sebagai berikut: (1) satu produsen memiliki faktor produksi strategis yang tidak dimiliki oleh produsen lain; (2) pemilikan hak paten pemberian pemerintah; (3) ukuran pasar yang sangat kecil, sehingga dengan satu produsen saja sudah cukup memenuhi permintaan pasar; (4) produsen menerapkan kebijaksanaan penetapan harga, yaitu menetapkan harga jual yang sangat rendah sehingga produsen lain tidak mau memasuki pasar tersebut (Walter Nicolson 1996).

BAB III

EKONOMI ISLAM : SEJARAH DAN KONTRIBUSINYA BAGI EKONOMI MODERN

Pada masa pra-Islam, masyarakat Arab mengadakan perdagangan ke berbagai wilayah di luar Mekah dan Madinah, yang mana tiap ekspedisinya memerlukan waktu beberapa bulan. Perdagangan ini meliputi kegiatan produksi, ekspor dan impor. Kegiatan perdagangan ini tidak akan niscaya untuk dilakukan tanpa pengumpulan sumber keuangan dan ketrampilan dagang dan manufaktur. Selama masa pra-Islam, sumber keuangan dimobilisasi atas dasar bunga (Chapra, 1997, 49).

Al-Qur'an secara eksplisit menjelaskan aktivitas ekonomi masyarakat Arab pra-Islam tersebut, yang diabadikan dalam Surat al-Quraish. Quraish adalah suku terbesar pada era pra-Islam yang memiliki kekuatan dominan dalam bidang ekonomi dan keuangan. Surat al-Quraishy menjelaskan kemakmuran masyarakat suku ini karena dibebaskan Allah dari kelaparan. Dijelaskan pula rute atau lalu lintas ekonomi dan perdagangan mereka yang biasa mengadakan perjalanan bisnis ke Syam (Syiria) pada musim panas dan ke Yaman pada musim dingin.

Pada masa kehadiran Islam, budaya-budaya masyarakat lokal (*indigeneous culture*) yang bersifat positif dan konstruktif yang seirama dengan napas Islam dimodifikasi dan dilestarikan oleh Nabi Muhammad dan sahabat-sahabatnya. Sebaliknya, budaya-budaya yang tidak sejalan dengan napas Islam ditolak, seperti sistem bunga yang kemudian diganti dengan sistem *mudharabah*¹ dan *musyarakah*². Pada masa ini, Nabi dan sahabatnya belum menjelaskan secara khusus dan mendetail tentang bagaimana konfigurasi sistem ekonomi yang harus dijalankan dan juga tidak mengarah pada perkembangan ekonomi tertentu. Al-Qur'an pada masa ini, ungkap al Buraey (1986:186), hanya berbicara tentang prinsip dan aturan untuk menyelenggarakan sistem ekonomi yang sehat. Selain itu, umat Islam pada masa itu hanyalah menjabarkan tuntunan al-Qur'an dan Sunnah tentang pengaturan kegiatan usaha dan perdagangan yang sudah ada dan kemudian melengkapinya dengan dasar-dasar hukum Islam.

Hasil penelitian yang dilakukan oleh beberapa orang sarjana menunjukkan bahwa yang menjadi prioritas Islam pada masa Nabi adalah menciptakan tatanan ekonomi yang sederhana, sehingga komunitas Muslim yang baru dibangun dapat mengatasi kesenjangan pendapatan dan mencapai batas minimum pendapatan yang dapat ditoleransi dan rasa kebersamaan.

Berdasarkan rekaman sejarah di atas, jelas bahwa pada masa-masa awal formatif Islam penjabaran tentang aktivitas ekonomi belum begitu mendetail. Lembaga-lembaga ekonomi pun sangat sederhana adanya, bahkan secara fisik masih berafiliasi dengan lembaga-lembaga keagamaan lainnya. Lembaga ekonomi yang dikenal populer pada masa-masa awal Islam adalah *bait al-*

¹Akad kerjasama usaha antara dua pihak di mana pihak pertama (shahib al mal) menyediakan 100% dana (modal), sedangkan pihak lainnya menjadi pengelola. Keuntungan usaha secara mudharabah dibagi menurut kesepakatan yang dituangkan dalam kontrak, sedangkan apabila rugi ditanggung oleh pemilik modal selama kerugian itu bukan kelalaian si pengelola. Si pengelola harus bertanggung jawab jika kerugian dialami disebabkan kelalaiannya. (Antonio, 1999:149).

² Akad kerjasama antar dua pihak atau lebih untuk suatu usaha tertentu di mana masing-masing pihak memberikan kontribusi dana (atau amal/expertise) dengan kesepakatan bahwa keuntungan dan resiko akan ditanggung bersama sesuai dengan kesepakatan (Antonio, 1999: 143).

mal dan *al-hisbah*. Lembaga *bait al-maal*, yang berfungsi sebagai kantor perbendaharaan umat pada masa itu, identik dengan bank sentral dalam perekonomian modern. Sedangkan lembaga *al-hisbah*, bagi penulis, identik dengan *enforcement agency* (agensi penguatan).

***Bait al-Mal* sebagai Institusi Keuangan Publik**

Dalam sejarah peradaban Islam, *bait al-mal* (kantor perbendaharaan umat) merupakan satu institusi keuangan publik yang dikenal luas kala itu. Secara tradisional, institusi keuangan publik ini ketika itu berkaitan dengan ketentuan, pemeliharaan, dan pembayaran dari sumber-sumber yang dibutuhkan untuk memenuhi fungsi-fungsi publik dan pemerintah (Islahi 1997:249). Dalam sejarah Islam, institusi ini berkembang bersamaan dengan perkembangan masyarakat Muslim dan pembentukan negara Islam (masyarakat Madinah) oleh Rasulullah dan yang kemudian dilanjutkan oleh para sahabat-sahabatnya (*khulafa' al-rasyidin*). Secara normatif, landasan institusi keuangan publik adalah anjuran al-Qur'an untuk menyantuni orang miskin secara sukarela:

Dan orang-orang yang dalam hartanya tersedia bagian tertentu bagi orang (miskin) yang meminta dan orang yang tidak mempunyai apa-apa (yang tak mau meminta) (QS. 70: 24-5).

Secara historis, terdapat perbedaan pandangan tentang siapa yang pertama kali mempraktekkan *bait al-mal* sumber lembaga keuangan publik ini. Meskipun demikian, secara konseptual lembaga ini telah dikenal pada masa Rasulullah. Ketika harta yang datang dari Bahrain sangat besar jumlahnya, beliau memerintahkan supaya harta tersebut dikumpulkan dalam masjid. Selesai shalat, Nabi membagi-bagikan uang kepada para sahabat yang ada di situ. Dengan ini bisa dikatakan bahwa beliau menggunakan masjid sebagai kantor bendahara (Ra'ana 1992:148).

Hal tersebut menunjukkan bahwa pada masa Rasulullah *bait al-mal* secara fisik belumlah terbentuk karena pada masa itu yang dimaksud *bait al-mal* dalam prakteknya adalah masjid. Hal ini bisa terjadi mengingat fungsi masjid pada masa itu tidak saja

sebagai pranata operasionalisasi ajaran-ajaran agama seperti shalat dan sebagainya, tetapi juga sebagai wadah untuk melaksanakan kegiatan-kegiatan yang bersifat sosial kemasyarakatan, termasuk pengumpulan *income* negara.

Fungsionalisasi masjid sebagai institusi ekonomi atau kas negara, sebagaimana dipraktekkan oleh Nabi, diikuti oleh Khalifah Abubakar. Pada masa kepemimpinannya, Khalifah Abubakar tidak pernah menyisakan uang untuk belanja negara. Apapun yang masuk ke dalam kas negara langsung dibagi-bagikannya sehingga tak ada lagi harta yang tersisa.

Dalam kitab *Al-Amwal* (dikutip dalam Ra'ana 1992:149) dipaparkan bahwa pada tahun pertama Abubakar menjadi khalifah, setiap orang mendapat 10 dirham dan pada tahun kedua kekhalifahannya jumlah tersebut meningkat secara signifikan menjadi dua kali lipat. Tradisi distribusi *income* dengan cara demikian diaktualisasikan secara terus menerus, sehingga ketika ia wafat, *bait al-maal* hanya berisi satu dirham.

Bait al-mal menemukan momentumnya yang strategis untuk berkembang menjadi sebuah lembaga ekonomi yang *established* pada masa Khalifah Umar. Pada masa ini, *bait al-mal* tidak saja semakin meneguhkan eksistensi diri secara praktis, tetapi juga secara fisik memperlihatkan bangunan nyata sebagai sebuah wadah yang terpisah dari praktek semula yang menyatu dengan masjid. Pemisahan ini diperlukan setidaknya karena beberapa faktor. Pertama, akibat ekspansi oleh pasukan Islam, wilayah Islam semakin meluas sehingga harta berupa *ghanimah*, *jizyah* dan *kharaj* juga semakin berlimpah. Faktor ini erat kaitannya dengan kemunculan faktor yang kedua, yaitu timbulnya pemikiran untuk mengelola, memanfaatkan, dan mendistribusikan harta dan uang yang ada secara benar untuk kesejahteraan umat. Ketiga, keputusan untuk menghabiskan uang secara langsung seperti yang dipraktekkan pada masa Khalifah Abubakar tidak bisa diterima, dan karena itu perlu dikelola dan ditata sedemikian rupa pada suatu tempat tersendiri yang aman. Faktor-faktor tersebut secara signifikan berpengaruh terhadap terbentuknya *bait al-mal* sebagai lembaga perbendaharaan negara yang otonom.

Mekanisme pengelolaan dan pengawasan serta pendistribusian harta yang ada di *bait al-mal* ini melibatkan banyak pihak. Abu Hurayrah, gubernur Bahrain pada saat itu, mengunjungi Madinah sambil membawa 500.000 dirham sebagai *kharaj* dari Bahrain, suatu jumlah yang sangat fantastis pada masa itu. Pada saat itu, Khalifah Umar memanggil seluruh anggota kabinet (*syura*) bersidang meminta pendapat mereka untuk persoalan pengelolaan harta tersebut.

Dengan latar belakang pengalaman yang berbeda, anggota majlis *syura* mengemukakan ide, gagasan dan pendapat masing-masing. Walid bin Hisam, yang pernah menyaksikan raja Syiria mengelola dan menyimpan harta benda secara terpisah dari lembaga eksekutif, mengusulkan untuk diterapkan cara yang sama seperti yang dilakukan oleh raja tersebut. Usulan ini mendapat persetujuan Khalifah Umar. Sehingga sebagai *follow up*-nya, Abdullah bin Arqam ditunjuk sebagai bendaharawan dan Abdurrahman bin Ubaid al-Qari sebagai wakilnya. Berawal dari sini, *bait al-mal* sebagai pusat perbendaharaan mengalami proses transformasi secara meluas sehingga lembaga yang sama didirikan di propinsi-propinsi dan distrik-distrik (Ra'ana 1992:151).

Bait al-mal sebagai lembaga keuangan publik ini pada masa Nabi Muhammad berfungsi untuk memobilisasi berbagai pendapatan umat yang berasal dari berbagai sumber. Irfan Muhammad Ra'ana (1992) mengemukakan beberapa sumber keuangan publik yang dikelola oleh *bait al-mal*, yaitu zakat, shadaqah, *jizyah*, *kharaj*, *ghanimah* dan *al-usyur*. Sumber-sumber pendapatan ini kemudian digunakan untuk berbagai pembelanjaan sesuai dengan kebutuhan masyarakat. Berikut ini akan diuraikan karakteristik singkat sumber-sumber keuangan publik tersebut.

Zakat dan sadaqah

Zakat merupakan bagian tertentu yang wajib dikeluarkan dari harta kaum Muslimin, yang berpotensi untuk bertambah, baik disebabkan oleh perkembangbiakan secara alami maupun karena hasil pengelolaan manusia (Ra'ana 1992:148). Pembayaran

zakat diwajibkan kepada masyarakat Islam segera setelah pembentukan negara Islam Madinah. Zakat merupakan kewajiban agama yang berlaku bagi setiap Muslim yang sudah dewasa (*baligh*). Pada awal pemerintahan Islam, ia merupakan sumber utama dan terpenting bagi penerimaan negara.

Jizyah

Jizyah adalah harta kekayaan yang harus dibayar oleh non-Muslim yang mampu sebagai biaya perlindungan dan jaminan keamanan untuk dirinya serta biaya atas pelayanan yang diberikan oleh *daulah islamiyah* (pemerintahan Islam). Orang-orang Yahudi dan Kristen dikecualikan untuk menjadi anggota militer pada masa Nabi. Konsekuensinya, mereka mendapat konsesi bahwa pemerintah Islam akan menjamin keamanan dan hak-hak milik mereka sebagai pengganti dari *jizyah* yang mereka bayarkan. *Jizyah* dikenakan pada seluruh non-Muslim dewasa laki-laki, yang mampu untuk membayarnya. Sedangkan perempuan, anak-anak, orang tua dan pendeta komunitas ini dibebaskan dari *jizyah* karena mereka dianggap sebagai kelompok yang tak wajib ikut bertempur dan tidak diharapkan mampu ikut bertempur. *Jizyah* yang harus dibayar sangat bervariasi antara 12 sampai 48 dirham setahun, sesuai dengan kondisi keuangan mereka (Islahi 1997).

Kharaj

Secara sederhana, *kharaj* adalah pajak tanah yang dibedakan menjadi dua jenis, yaitu proporsional dan tetap. Yang pertama dikenakan secara proporsional sebagai bagian dari total hasil produksi pertanian, seperti seperempat, seperlima dan sebagainya. Yang kedua, berupa pajak tetap atas tanah (Islahi 1997). *Kharaj* adalah semacam pajak bumi dari tanah yang diperoleh setelah peperangan yang kemudian menjadi milik *bait al-mal* dan pengelolaannya diserahkan kepada orang-orang Muslim untuk kemaslahatan umum. *Kharaj* merupakan sumber penerimaan utama bagi negara Islam dan dimiliki oleh komunitas Muslim secara bersama-sama, bukan oleh kelompok-kelompok tertentu.

Ghanimah

Pada awal kekuasaan Islam, tanah dianggap sebagai *ghanimah* yang penggunaannya dibagikan kepada mereka yang ikut berperang. Kebijakan ini berubah setelah masa pemerintah Khalifah Umar bin Khattab. Tanah dibiarkan untuk dikuasai oleh pemilik sebelumnya dengan ketentuan ia harus membayar pajak kepada negara. *Ghanimah* merupakan sumber keuangan signifikan selama periode terjadinya beberapa perang suci. Pijakan yuridis *ghanimah* terdapat dalam al-Qur'an:

Ketahuilah bahwa sesungguhnya apa saja yang kamu peroleh sebagai rampasan perang (ghanimah), maka sesungguhnya seperlima untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan ibnu sabil, jika kamu beriman kepada Allah dan kepada apa yang telah kami turunkan kepada hamba Kami (Muhammad) di hari furqan, yaitu hari bertemunya dua pasukan (Q.S. 8: 41).

Fai'

Selain beberapa sumber yang telah dikemukakan di atas, lembaga keuangan publik juga memiliki sumber dana yang berasal dari *fai'*. Pemasukan yang bersumber dari *fai'* agak berbeda dengan *ghanimah*. *Fai'* diperoleh dari barang yang dirampas dari orang-orang yang tidak beriman yang takluk (menyerah) dalam perang dan menjadi sumber penerimaan dan pembiayaan negara Islam. Landasan yuridis dibolehkannya *fai'* dalam Islam adalah firman Allah dalam al-Qur'an:

Dan apa saja harta rampasan (fai') yang diberikan oleh Allah kepada Rasul-Nya, maka untuk mendapatkan itu kamu tidak mengerahkan seekor kudapun dan tidakpula seekor unta, tetapi Allah memberikan kekuasaan kepada Rasul-Nya terhadap siapa yang dikehendaki-Nya. Dan Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu. Apa saja harta rampasan (fai') yang diberikan Allah dan Rasul-Nya yang berasal dari penduduk kota-kota, maka adalah untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan

orang-orang yang ada dalam perjalanan, supaya harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kamu (Q.S. 59: 6-7).

Usyur

Usyur adalah retribusi atau bea cukai atas barang dagangan yang masuk dari *dar al-harb* (negeri yang masih menyatakan permusuhan dengan *daulah islamiyah*). Kebijakan tentang *usyur* ini sangat ketat pada masa khalifah Umar. Ia membolehkan para gubernur memungut bea cukai dari para pedagang asing yang melewati negara Islam. Bea cukai diberlakukan berbeda kepada pedagang Muslim dan *zimmi* (non-Muslim yang dilindungi): lima persen orang-orang *zimmi* dan dua setengah persen bagi Muslim (Islahi 1997).

Lembaga *al-Hisbah*

Tercatat pula bahwa di samping lembaga *bait al-mal*, terdapat institusi lain yang diperkenalkan oleh Rasulullah pada masanya, yaitu *al-hisbah*. Seperti halnya lembaga *bait al-mal*, *al-hisbah* pada masa itu secara aplikatif sudah berfungsi, sekalipun istilah ini baru muncul di belakang hari. *Al-hisbah* adalah lembaga pemerintah yang berfungsi sebagai *controller*, *monitor*, dan *supervisor* perkembangan kehidupan ekonomi. Lembaga ini memainkan peran besar dalam mengawasi dan mengontrol sejumlah besar kegiatan ekonomi, proyek-proyek sosial dan sipil.

Al-hisbah merupakan institusi pemerintah yang bertujuan untuk mewujudkan apa yang disebut dengan humanisasi dan liberalisasi sebagaimana terlihat dalam ajaran Islam tentang *amr bi al-ma'ruf wa nhy 'an al-munkar*. Ia dimaksudkan sebagai lembaga yang menganjurkan pada kebaikan dan mencegah kemungkaran (kejahatan) dalam wilayah yang tak bisa diawasi oleh institusi biasa (Ibnu Taimiyah 1976).

Lembaga ini berperan sebagai lembaga pengawas pasar ekonomi yang memonitor perilaku para pelaku ekonomi agar berjalan sesuai dengan koridor dan mekanisme yang menjadi

tujuan-tujuan syari'ah (*maqasid al-syari'ah*), yaitu kemaslahatan umum yang ditujukan untuk memelihara agama, diri, akal, keturunan, dan harta (Danusiri 2000). Sebagai lembaga pengawas ekonomi, *al-hisbah* menjamin tidak terjadinya monopoli, pelanggaran aturan moral dalam pasar, hak konsumen, keamanan, dan kesehatan kehidupan ekonomi. *Al-hisbah* juga merupakan lembaga otonom, terpisah dari lembaga yudisial dan eksekutif.

Pihak yang bertanggung jawab atas fungsi-fungsi lembaga *al-hisbah* disebut *muhtasib*. *Muhtasib* adalah orang yang memiliki kompetensi inti (*core competence*) dalam hal integritas moral, masalah hukum, pasar, dan industri. Ia mengontrol kondisi sosio-ekonomi secara komprehensif atas kegiatan perdagangan dan praktek-praktek ekonomi, mengawasi industri, jasa profesional, standarisasi produk, dan mengawasi penimbunan barang, praktek riba dan perantara.

Dengan demikian, *muhtasib* tidak saja berfungsi sebagai pengamat dan pengawas sosial ekonomi, tetapi juga yang lebih penting adalah ia mampu menempatkan nilai-nilai Islam (kejujuran, kebenaran, keadilan dan keterbukaan) dalam kegiatan sosial-ekonomi masyarakat dan kinerja pemerintah sebagai upaya aktualisasi nilai-nilai agama kehidupan masyarakat. Hal ini dimaksudkan untuk menghasilkan individu dan masyarakat yang saling asah, asih dan asuh.

Selain itu, *muhtasib* juga memiliki fungsi sebagai pejabat kota yang menjamin pembangunan rumah atau toko-toko sesuai dengan ketentuan hukum dan memelihara keamanan dan ketertiban masyarakat umum. Terkait dengan peran sosial, ekonomi dan religius dari *muhtasib* ini, Ibnu Taimiyah (dikutip dalam Islahi 1997: 242) mengungkapkan:

Muhtasib harus memerintahkan semua yang berada di bawah kewenangannya untuk melaksanakan shalat Jum'at, menunaikan shalat wajib lainnya, menegakkan kebenaran, membayar kembali simpanan, melarang perbuatan buruk, seperti berkata dusta, mengurangi timbangan, melakukan penipuan pada masalah industri, perdagangan, dan agama, dan sebagainya.

Secara ekonomi, Islahi (1997:241-2) mencatat beberapa fungsi khusus dari *muhtasib*. Pertama, memenuhi dan mencukupi kebutuhan. Ia harus selalu mengecek ketersediaan suplai barang-barang kebutuhan pokok (*basic needs*). Ia memiliki wewenang melalui otoritas negara untuk memenuhi kebutuhan ini secara langsung. Kedua, mengawasi produk industri. Bilamana terdapat industri yang melakukan tindakan yang merugikan banyak pihak, maka *muhtasib* memiliki otoritas untuk menjatuhkan sanksi. Ketiga, mengawasi kinerja penyedia jasa dan kaum professional seperti dokter, ahli farmasi dan pegawai hotel supaya melaksanakan tugas secara layak sesuai dengan standarisasi moral dan undang-undang yang berlaku. Keempat, mengawasi perdagangan. Fungsi ini merupakan fungsi kontrol terhadap pasar dan berbagai praktek dagang. *Muhtasib* dalam hal ini mengawasi timbangan, ukuran, dan kualitas produk, dan menjamin para pedagang dan agen mereka tidak melakukan praktek bisnis yang merugikan konsumen.

Penjelasan di atas secara eksplisit menunjukkan bahwa pembangunan secara umum bertujuan untuk meningkatkan kesejahteraan masyarakat, baik lahiriah maupun batiniah. Dalam hal ini, *al-hisbah* sudah memainkan peranannya dengan baik. Ini juga menyiratkan bahwa institusi *al-hisbah* yang memiliki akar dari tradisi Rasulullah telah melampaui zamannya dalam hal beliau sudah mengaplikasikan konsep 'negara sejahtera' (*welfare state*) sebagaimana dikenal dalam dunia modern.

Sumbangan Islam terhadap Ekonomi Modern

Pada dasarnya, berbagai fungsi lembaga keuangan modern, seperti menerima titipan harta, meminjamkan uang untuk keperluan konsumsi dan bisnis, dan melakukan pengiriman uang, telah dikenal dan lazim dilakukan pada masa-masa awal kehadiran Islam. Memang benar bahwa istilah yang digunakan pada saat itu bukanlah perbankan seperti yang dikenal sekarang ini. Fungsi-fungsi utama perbankan modern telah menjadi bagian yang tak terpisahkan dari kehidupan umat Islam sejak generasi pertama.

Sejak zaman Rasulullah, kaum Muslim sudah melakukan pembiayaan dengan akad yang sesuai syari'ah. Rasulullah yang dikenal dengan julukan *al-amin* dipercaya oleh masyarakat Makkah menerima simpanan harta, sehingga pada saat-saat terakhir sebelum hijrah ke Madinah, beliau meminta Sayyidina Ali untuk mengembalikan semua titipan tersebut kepada pemiliknya (Sami Hamoud dalam Karim 2003:22).

Seorang sahabat Rasulullah yang kreatif, Zubair bin Al-Awwam, justru memilih tidak menerima titipan harta. Ia melihat peluang yang sangat positif untuk bagaimana memanfaatkan barang titipan sehingga bisa berkembang dan menumbuhkan sektor perekonomian secara ril. Karena itu, ia menolak untuk menerima titipan dan lebih suka menerimanya dalam bentuk pinjaman. Ditinjau dari sudut pandang ekonomi, tindakan ini menimbulkan beberapa implikasi. Pertama, dengan mengambil uang sebagai pinjaman, ia lebih leluasa dan mempunyai hak penuh untuk memanfaatkan harta itu secara positif yang dapat memberikan keuntungan secara ekonomis. Kedua, karena pinjaman, maka ia memiliki beban moral dan karenanya berkewajiban mengembalikan harta tersebut secara utuh kepada pemberi pinjaman.

Selain itu, praktek-praktek ekonomi dan perbankan modern, seperti cek (*sag*), juga telah dikenal luas dalam masyarakat Muslim. Hal ini sejalan dengan meningkatnya perdagangan antara Syam dan Yaman. Ibn Abbas, salah seorang sahabat Nabi, tercatat melakukan pengiriman uang ke Kufah. Demikian juga Abdullah bin Zubair di Makkah yang melakukan pengiriman uang kepada adiknya, Musa bin Zubair, yang tinggal di Irak (Sudin Haron dalam Karim 2003:23).

Bahkan, Khalifah Umar bin Khattab menggunakan cek untuk membayar tunjangan kepada mereka yang berhak. Melalui cek, mereka mengambil gandum di *bait al-mal* yang ketika itu diimpor dari Mesir. Demikian halnya dengan pemberian modal kerja yang berbasis bagi hasil, seperti *mudharabah*, *musyarakah*, *muzara'ah*,³ *musaqah*,⁴ telah dikenal sejak awal di kalangan kaum muhajirin dan kaum anshar (Kadim Sadr dalam Karim 2003:23).

Pada zaman Bani Abbasiyah, fungsi-fungsi perbankan mengalami perkembangan yang pesat. Banyaknya jenis mata uang yang beredar memerlukan keahlian khusus untuk membedakan antara satu mata uang dengan mata uang lainnya. Tiap mata uang mempunyai kandungan logam mulia yang berlainan sehingga mempunyai perbedaan nilai. Orang-orang yang memiliki profesionalisme dan keahlian khusus dalam menangani mata uang dikenal dengan julukan *naqid*, *sarraf*, dan *jibbiz* (Karim 2003:24), yang mana peranan mereka setara dengan peranan bankir pada masa modern.

Dalam sejarah peradaban Islam, peranan “bankir” ini mulai mengalami popularitas pada zaman Abbasiyah, tepatnya pada masa kepemimpinan pemerintahan Muqtadir (908-932 M). Saat itu, hampir semua *wazir* memiliki bankir masing-masing. Ibnu Furat, misalnya, menunjuk Harun Ibn Imran dan Josept Ibn Wahab sebagai bankirnya, Ibnu Abi Isa menunjuk Ali Ibn Isa, Hamid Ibn Wahab menunjuk Ibrahim Ibn Yuhana, bahkan Abdullah al-Baridi mempunyai tiga orang bankir, dua dari kalangan Yahudi dan satu orang kalangan Kristen (Karim 2003:25).

Kemajuan praktek perbankan pada zaman itu tidak saja ditandai dengan beredarnya cek sebagai media pembayaran secara luas, tetapi juga peranan bankir mengalami pergeseran yang semakin meningkat, yakni menerima deposito, menyalurkannya, dan mentransfer uang dari satu negeri satu ke negeri lainnya tanpa perlu memindahkan fisik uang tersebut. Para *money changer* yang telah mendirikan kantor-kantor di banyak negeri telah memulai penggunaan cek sebagai media transfer uang dan kegiatan pembayaran lainnya. Dalam sejarah perbankan Islam, adalah Sayf

³Akad kerjasama pengelolaan pertanian antara pemilik lahan dengan penggarap di mana pemilik lahan memberikan lahan pertanian kepada si penggarap untuk ditanami dan dipelihara dengan imbalan bagian tertentu (persentase) dari hasil panen. Akad ini mirip dengan akad mukhabarah. Perbedaan keduanya terletak pada kepemilikan lahan dan sumber benih. Jika lahan dan benih bersumber dari pemilik, maka disebut dengan akad muzara'ah. Sedangkan mukhabarah benihnya ditanggung penggarap (Antonio, 1999: 154)

⁴*Musaqah* adalah bentuk sederhana dari muzara'ah di mana si penggarap hanya bertanggung jawab atas penyiraman dan pemeliharaan. Sebagai imbalan, si penggarap berhak atas nisbah tertentu dari hasil panen (Antonio, 1999:155)

al-Dawlah al-Hamdani yang tercatat sebagai orang pertama yang menerbitkan cek untuk keperluan kliring antara Baghdad (Irak) dan Aleppo (Spanyol sekarang) (Sudin Haron dalam Karim 2003:25).

Sebagaimana kemunculan perbankan modern, fungsi-fungsi institusi keuangan dalam Islam lahir dari prakarsa dan inisiatif individu pada masa Rasulullah. Perkembangan ekonomi dan organisasi keuangan (*al-nidham al-mali*) mengalami kemajuan pada masa Bani Umayyah, berkuasa selama kurang lebih satu abad (661-750 M), yang berhasil melakukan ekspansi wilayah Islam yang merentang dari pantai lautan Atlantik dan pegunungan Pyrenia hingga sungai Indus dan perbatasan China.

Meskipun tidak jauh berbeda dari perkembangan di zaman permulaan Islam, lembaga keuangan mengalami perkembangan yang cukup signifikan pada masa Umayyah ini seperti terlihat dalam munculnya hal-hal berikut:

1. *Al-dhara'ib*, yaitu pajak-pajak tertentu yang harus dibayar oleh warga negara terutama mereka yang baru memeluk Islam.
2. *Masyarif bait al-mal*, sebuah lembaga yang berfungsi mengatur peredaran keuangan, sebagaimana pada masa permulaan Islam, untuk keperluan:
 - a. Gaji para pegawai dan tentara serta biaya tata usaha negara.
 - b. Pembangunan pertanian, termasuk irigasi.
 - c. Ongkos bagi orang-orang hukuman dan tawanan perang.
 - d. Membeli perlengkapan perang.
 - e. Hadiah bagi para ulama dan para pujangga.

Landasan pembangunan ekonomi pada masa itu juga diilhami oleh pemahaman mereka atas apa yang pernah diajarkan oleh Rasulullah pada masanya. Dalam pembangunan ekonomi dan organisasi keuangan, para pemimpin Islam pada masa Umayyah tetap berpegang pada prinsip ekonomi Islam, yaitu (1) mengatur rancangan kekayaan sebagai sesuatu yang harus beredar; (2) tidak membenarkan penimbunan kekayaan; (3) menghapus semua bentuk pemerasan ekonomi; (4) menjauhkan perbedaan yang menyolok antara keadaan ekonomi seseorang dan keadaan ekonomi orang lain untuk mengenyahkan pertentangan kelas (Sallabi 1989; Shaddiqy 1985).

Namun, seiring dengan melemahnya kejayaan Bani Umayyah, sistem ekonomi dan organisasi keuangan pun mengalami nasib yang sama. Hal ini tidak lepas dari hal-hal yang terkait dengan kondisi ekonomi dan politik yang dijalankan para penguasa pada masa itu yang menyebabkan kekuasaan diambilalih oleh Dinasti Bani Abbasiyah yang berkuasa mulai dari tahun 750 M sampai 1250 M.

Tampaknya, penguasa Islam dari Bani Abbasiyah berhasil meletakkan landasan bagi kemajuan peradaban Islam dengan spirit ilmu dan pengetahuan. Keberhasilan monumental yang sangat bersejarah pada masa ini adalah berdirinya Bait al-Hikmah (*the home of wisdom*), yang didirikan oleh Khalifah Harun al-Rasyid (786-809M) dan putranya Khalifah al-Ma'mun (813-883M). Lembaga ini berperan sebagai pusat penerjemahan ilmu-ilmu kuno, seperti filsafat helenistik dan berbagai disiplin ilmu lain, yang dilakukan oleh ahli-ahli dari golongan Kristen dan Yahudi yang dibayar oleh khalifah. Hal ini menjadi indikator bahwa para khalifah tidkan memberikan ruang gerak bagi kebebasan semua kalangan tanpa memandang perbedaan keyakinan (akidah) untuk berkontribusi dalam pengembangan ilmu pengetahuan, tetapi juga menunjukkan adanya kecintaan para khalifah terhadap spirit keilmuan.

Penguasa Islam pada masa Abbasiyah menafikan adanya perbedaan ideologi dan keyakinan. Tampaknya, ungkap Amin Abdullah (1996:53), kebudayaan Islam pada masa ini tidak mengenal dikotomi ilmu Islam dan ilmu kafir, atau diferensiasi ras, etnis, agama dan golongan. Non-Muslim bebas menimba ilmu dan pengetahuan melalui institusi pendidikan, berinteraksi, dan berasimilasi secara kreatif dengan komunitas Muslim. Shustery (1975) mengatakan:

....a large number of endowed school were opened, university was founded, library was organized and observatory was set up, this Muslim and non-Muslim studied together and learned without distinction.

Pengakuan senada juga diungkapkan oleh ilmuwan-ilmuwan Barat. Watt (1972), misalnya, mengungkapkan betapa fondasi

keilmuan dan sistem perekonomian Islam telah memikat masyarakat Eropa pada masa itu. Para ekonom Barat menemukan basis pembangunan ekonomi mereka dari peradaban Islam, meskipun mereka mengembangkannya melalui pendekatan dan metodologi yang berbeda dari Islam. Karena itu, Watt (1972) menganjurkan agar ilmuwan Barat mengakui dan menunjukkan kejujuran akan pengaruh dunia Islam atas dunia Barat.

Ungkapan senada juga dapat disimak dari pernyataan Lieber (dalam Triuwono 1996) sebagai berikut:

Pedagang-pedagang Italia dan negara-negara Eropa lainnya memperoleh pendidikan pertamanya dalam penggunaan metode-metode bisnis yang canggih dari rekan bisnis mereka dari daerah sekitar Laut Tengah yang kebanyakan Muslim, walaupun terdapat juga beberapa gelintir orang Yahudi dan Nasrani.

Dari penjelasan ini dapat dikatakan bahwa ilmuwan-ilmuwan Muslim pada masa ini meletakkan dasar peradaban yang sangat berpengaruh bagi perkembangan peradaban dunia modern, termasuk dalam hal perekonomian, perindustrian dan perdagangan (al-Muhdar 1994:77; Mehdi 1996; dan Pedersen 1996). Pengaruh itu semakin terasa ketika pasukan Islam berhasil melakukan ekspansi sampai ke Spanyol. Prinsip egalitarian Islam yang dikristalisasikan oleh pemimpin Islam mendapat sambutan yang luar biasa dari masyarakat Spanyol. Sambutan ini dengan sendirinya memberikan ruang gerak dan dukungan bagi tumbuh dan kokohnya peradaban Islam di sana. Di bawah kekuasaan Abdul Rahman III yang bergelar al-Nashir, kekuasaan Islam di Spanyol berhasil mendirikan Cordova yang megah. Keindahan ini membuat Gaudershein memuji Cordova sebagai kota termegah dan terindah di dunia (Amer, t. t. h.: 569).

Sejumlah ilmuwan ternama lahir di sana dalam berbagai disiplin ilmu seperti filsafat, kedokteran, astronomi, produksi barang-barang mewah, dan teknik dagang. Dalam bidang matematika, yang merupakan fondasi bagi ekonomi kuantitatif dan akuntansi modern, muncul tokoh besar bernama Muhammad

Ali al Khawarizmi. Ia adalah orang pertama yang menemukan angka nol (Mehdi 1996 dan Pedersen 1996). Ia juga adalah perintis konsep aljabar yang dapat digunakan untuk menemukan pemecahan terhadap masalah-masalah praktis seperti pembagian harta warisan, perkara hukum (*lawsuits*) dan transaksi dagang yang secara umum ditemui masyarakat Muslim dalam kehidupan sehari-hari. Ilmu inilah yang kemudian dipelajari oleh Leonardo da Pisa (Triyuwono 1996:46). Dan sejumlah ilmuwan lain seperti Roger Bacon dan Francis Bacon.

Roger Bacon, sarjana asal Paris, datang ke Toledo untuk mempelajari ilmu matematika, aljabar dan ilmu lainnya dan melakukan penerjemahan sejumlah karya intelektual Muslim ke dalam bahasa Eropa. Sementara Francis Bacon, yang berasal dari Inggris, menelaah karya Roger Bacon *The Advancement of Learning*, yang merupakan hasil plagiat dari karya intelektual Muslim, khususnya tentang teori-teori induksi dan percobaan-percobaan ilmiah atau empirisme ilmiah. Islam pada masa itu mencatat kejayaan dari tahun 750 M hingga abad pertengahan. Kejayaan Islam membentang mulai dari Spanyol sampai Turkistan dan berhasil memadukan kerangka ilmu pengetahuan (*body of knowledge*) (Poeradisastro 1986:7). Kneller (1978: 4) mengatakan:

Data sejarah tersebut merupakan sebuah realitas sejarah yang diukir peradaban Islam pada masa kejayaannya. Meskipun harus diakui bahwa kejayaan peradaban Islam tidaklah lahir dengan sendirinya, melainkan kombinasi dari asimilasi, interaksi, dan akulturasi kreatif dengan dua peradaban besar lainnya, seperti peradaban Yunani dan Romawi. Islam dengan landasan epistemologis, ontologis dan aksiologisnya sendiri berhasil memadukan secara sinergis sisi positif dari dua peradaban yang berbeda itu dengan prinsip, seperti yang dikemukakan Arkoun (1997), "mereformasi universalitas tanpa kehilangan partikularitas" dan tetap berpegang pada landasan tauhid sebagai *weltanschauung* (pandangan dunia) Islam.

Untuk mencapai kemakmuran masyarakat dalam dunia Islam, kombinasi beberapa faktor ekonomi dan politik serta kemampuan memobilisasi sumber-sumber keuangan yang

memadai merupakan faktor penting. Semua faktor ini secara bersama-sama memberikan dukungan yang besar terhadap perdagangan yang tumbuh mulai dari Maroko dan Spanyol di Barat, India dan Cina di Timur, Asia Tengah di Utara, dan Afrika di Selatan. Penyebaran pengaruh perdagangan Islam telah terbukti bukan hanya dalam dokumen sejarah, tetapi juga dalam bentuk uang koin Islam abad tujuh dan abad sebelas yang telah ditemukan di berbagai dunia Islam. Fakta-fakta ini juga ditemukan di berbagai tempat di Rusia, Finlandia, Swedia, Norwegia, Inggris dan Islandia (Kramers dalam Chapra 1997:53). Kekayaan material Islam juga diekspor ke Eropa. Ini tidak hanya meliputi produk-produk Cina, India dan Afrika, tetapi juga barang-barang yang diproduksi atau manufaktur oleh negara-negara Islam sendiri (Kramers dalam Chapra 1992).

Periode ini adalah periode peradaban yang tertinggi dan memiliki pengaruh yang kuat sehingga “perkembangan ekonomi dan sosial pada periode itu menghasilkan kekuatan baru; masyarakat umum dan kota-kota benar-benar berkembang dan populasi serta aneka ragam buruh meningkat secara memadai” (Tibbi 1994:153). Kesejahteraan di dunia Islam juga telah memungkinkan berkembangnya ketrampilan industri yang membawa nilai artistik tersendiri. Sistem kerjasama dan saling berbagi di antara sesama melalui konsep bisnis yang berbasis *mudharabah* dan *syirkah* merupakan cara pokok untuk memobilisasi sumber keuangan yang dikombinasikan dengan ketrampilan kewiraswastaan dan manajerial untuk keperluan pengembangan perdagangan. *Mudharabah* dan *syirkah* juga telah menjadikan perdagangan dan industri sebagai “sumber keuangan yang tangguh di abad pertengahan Islam”, sekaligus sumber pendanaan, dan sampai tingkat tertentu, berfungsi melindungi kegiatan perdagangan dan menyediakan berbagai ketrampilan yang diperlukan dan jasa pelayanan yang memadai (Udovitch dalam Chapra 1992).

Sistem *mudharabah* dan *syirkah*, yang memberikan suatu kerangka kerja bagi investasi sebagaimana yang pernah dikembangkan pada masa awal Islam, masih ditemukan sekarang

dalam bentuknya yang modern. Udovitch sampai pada kesimpulan bahwa beberapa institusi, praktek dan konsep ekonomi telah berkembang penuh dalam sumber-sumber hukum Islam pada akhir abad delapan belas sebelum kemunculannya di Eropa beberapa abad kemudian. Efektifitas dan vitalitas lembaga-lembaga komersial ini diyakini sudah eksis hampir di seluruh abad tengah Islam (Chapra, 1997).

Kemajuan peradaban yang dicapai telah membuat sebagian besar penguasa terlena dengan kemewahan dunia, yang akibatnya sebagian besar masyarakat Islam mengambil jarak dari keramaian hingar bingar kehidupan dunia melalui jalan asketisme tasawuf. Ibnu Khaldun (1332-1406 M) dalam kaitan ini menegaskan bahwa kemewahan adalah fenomena yang melekat secara niscaya dalam proses peradaban ketika suatu masyarakat dengan jaringan sosial yang sederhana dan tingkat kemakmuran ekonomi yang rendah beralih menjadi masyarakat kota yang kaya dan berperadaban. Ia lebih lanjut membahas masalah ini dari dua dimensi: dimensi moral dan dimensi ekonomi. Pada dimensi moral, ia menjelaskan bagaimana kemewahan akan melahirkan inkonsistensi sikap dan perilaku, melemahkan semangat dan dinamika sehingga masyarakat cenderung pada kemalasan dan hedonisme. Sikap ini jelas akan menghentikan dinamika peradaban, laju pertumbuhan dan kreativitas masyarakat. Pada dimensi ekonomi, jelas Ibn Khaldun, kemewahan akan menyebabkan ketidakseimbangan antara proses produksi dan konsumsi karena memperkuat tingkat konsumsi dan melemahnya proses produksi dan pertumbuhan. Jelas, ini semua akan mempengaruhi secara negatif proses pertumbuhan peradaban (Ibn Khaldun dalam Matta 1997: 95).

Pada masa kejayaan Islam Bani Abbasiyah, kecenderungan kepada kemewahan hidup material memunculkan sisi-sisi buruk bagi masa depan peradaban yang sudah dicapainya. Respon yang paling tampak dari fenomena ini adalah munculnya tokoh-tokoh sufi yang menampilkan diri sebagai manusia suci (*saint*) yang dipercaya memiliki kekuatan supranatural sehingga mampu memikat banyak orang, khususnya orang-orang miskin, datang untuk meminta kesembuhan, jimat dan nasehat tentang persoalan keluarga dan ekonomi (Mughni 1992: 4).

Kisah Farid al Din Ganj-i Syakr (w. 1245M), lebih dikenal dengan Baba Farid, merupakan representasi dari manusia suci yang menjauhi kehidupan istana. Orang-orang meminta bantuannya bukan hanya dalam masalah yang disebutkan di atas, tetapi juga memintanya untuk dihubungkan dengan tuan tanah, penguasa dan penarik pajak. Singkatnya, tasawuf telah memunculkan sisi negatif berupa pesimisme, kultus dan sinkretisme (Mughni 1992).

Selain itu, teologi tradisional Asy'arisme juga memainkan peranan penting bagi kemunduran peradaban Islam. Al-Ghazali (w. 1111 M) memiliki peranan besar bagi penyebaran pemikiran teologi ini. Ia dengan dasyhat melontarkan kritikan-kritikan atas konstruksi pemikiran rasional dan filsafat (Abdullah 1995). Akibatnya, umat Islam mulai meninggalkan tradisi berfikir rasional menuju pola pikir tradisional-konservatif yang berciri irrasional, taqlid, eksklusif, dan pasif sehingga mereka benar-benar berada dalam kejumudan berfikir. Dengan demikian, spirit Islam tertutup oleh umat Islam sendiri (*al-Islam mahjub bi al-muslimi*), sebuah adagium yang dilontarkan oleh Muhammad Abduh ketika berdebat dengan Ernest Renan, seorang tokoh Kristen, tentang kejayaan umat Islam. Seiring dengan itu, terjadi pula keruntuhan moral dan degenerasi politik dan ekonomi. Akhirnya, dunia Islam kehilangan vitalitas dalam semua aspek kehidupan yang pernah memberikan sumbangan bagi kebesaran dan kejayaannya di masa-masa sebelumnya.

Menatap Realitas dan Membangkitkan Potensi Diri: Beberapa Respons

Mundurnya sebuah peradaban dalam panggung sejarah dunia menunjukkan bahwa élan vital peradaban tersebut sudah tinggal kenangan historis saja. Demikian pula halnya dengan peradaban Islam; surutnya peradaban Islam menunjukkan peranannya tidak lagi signifikan dalam pentas kehidupan sebagaimana yang pernah dilakoni sebelumnya. Maju mundurnya suatu peradaban tidak lepas dari kondisi lingkungan masyarakat yang mana di dalamnya sebuah peradaban tumbuh dan berkembang. Peradaban

Islam seperti yang telah diuraikan tidak lepas dari kondisi lingkungan internal umat Islam sendiri. Kemunduran sebuah peradaban tidak selamanya disebabkan oleh infiltrasi Barat, tetapi bisa terjadi karena hukum sejarah sendiri. Maju mundurnya peradaban suatu kaum menjadi hal yang lumrah sebagai dampak dari adanya dialektika peradaban dengan perputaran waktu.

Satu sisi yang perlu diungkapkan sebagai sebuah wujud apresiasi terhadap kejayaan Islam di masa lalu adalah kontribusinya terhadap kemajuan dunia modern, termasuk di bidang ekonomi. Barat (Eropa), yang semula merupakan komunitas yang banyak belajar dan bercermin pada peradaban Islam, telah mampu mengembangkan lebih jauh metodologi bisnis dan keilmuan lainnya sehingga mereka bisa bangkit dari kegelapan.

Dengan itu, sejak abad ke-16 dan 17 Barat mampu membalikkan lembaran sejarah. Artinya, mereka menjadi pemilik otoritas dalam segala hal. Dengan metode ilmiah yang digali dari peradaban Islam, Barat berhasil membuka rahasia alam semesta, yang menjadi perintis modernisasi Eropa dan Amerika (Poeradistastro 1986:7). Alam pemikiran Barat, yang pada mulanya berakar dari mitologi Yunani yang membuat mereka terkungkung dalam paham keagamaan bahwa seolah-olah Tuhan membelenggu kebebasan mereka (Kuntowijoyo 1995:160), menjadi terbuka luas dan mampu mengeksplorasi berbagai rahasia alam. Dari sini pula muncul pemikiran bahwa manusia adalah pusat segala-galanya (antroposentrisme [*anthropocentrism*]); bahwa agama (Tuhan) dianggap sebagai suatu yang bertentangan dengan ilmu pengetahuan. Pandangan ini merupakan reaksi atas sikap gereja yang menekankan pada kesetiaan membuta dari pengikutnya, bukan berdasarkan pada keberadaan yang sadar dan penalaran kritis.

Seiring dengan munculnya paham antroposentrisme, muncul pula rasionalisme suatu paham yang mendewakan akal pikiran dan tidak mempercayai adanya sunatullah (*nature of law*). Paham ini kemudian melahirkan *renaissance*, yang secara literal berarti kebangkitan kembali, yaitu suatu gerakan kebangkitan kembali manusia dari kungkungan mitologi atau dogma (Kuntowijoyo 1995:160). Rasionalisme juga melahirkan revolusi

pemikiran yang berujung pada terjadinya revolusi ilmu pengetahuan. Revolusi ilmu pengetahuan ini melahirkan perubahan-perubahan besar dunia dan munculnya berbagai ideologi yang saling bertentangan seperti komunisme, kapitalisme, sosialisme, dan pragmatisme, yang semuanya merupakan cabang dari paham sekularisme (Suardi 1990).

Ideologi-ideologi tersebut, ungkap Machsin Mahdi (dalam Maarif 1995), bermula sebagai watak dan akan senantiasa demikian. Mereka berupaya untuk melepaskan diri dari transendensi, baik secara filsafat ataupun secara agama. Karena perhatian utama mereka terletak pada kekinian dan kedisinian, ideologi-ideologi ini ingin membebaskan manusia dari kegamangan kehidupan, melepaskan mereka dari segala beban moral yang dapat merintanginya untuk meraih kebahagiaan hidup di dunia. Sistem nilai dan sistem kebenaran yang dapat dipakai dan dipercayai adalah sejauh yang dapat ditangkap inderawi manusia. Artinya, hal-hal yang bersifat subjektif seperti intuisi, wahyu dan mimpi tidak dapat diterima sebagai sumber kebenaran (ilmu). Modernisme mendasarkan diri pada teknologi dan semangat ilmu pengetahuan positivistik, pandangan hidup yang didasarkan pada kekuatan rasional dan pendekatan-pendekatan sekuler dalam memahami relasi sosial dan kepentingan publik.

Ide-ide yang dilontarkan oleh gerakan modernisme di atas dengan sendirinya memandang kehidupan sebagai kawasan yang harus jauh atau terbebaskan dari nilai-nilai agama karena dipandang sebagai hal yang membahayakan kelangsungan tata ekonomi. Gerakan modernisme Barat ini sampai abad ke-19 bercokol kuat dan mampu membangkitkan pesona dan daya pikat tersendiri sehingga segala aspek kehidupan masyarakat Muslim di berbagai kawasan dunia juga terkena pengaruhnya. Mereka memandang peradaban Barat sebagai peradaban yang sangat elok nan mempesona. Sementara peradaban mereka sendiri dipandang tidak lagi memiliki sisi keindahan yang dapat diandalkan. Mereka, kata Syafi'i Ma'arif (1995), ibarat seonggok manusia semi mati yang menikmati "rahmat buta huruf dan buta dunia".

Pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20, umat Islam mulai menyadari keterbelakangannya dan betapa akut permasalahan mereka serta buntunya situasi kehidupan mereka. Maka, muncullah tokoh-tokoh pembaharu, di antaranya Jamaluddin al-Afghani (1839-1897) di Mesir, Mahdin (1848-1885) di Sudan, Sanusi (1787-1859) di Libya, Wahabi (1703-1792) di Arab Saudi, dan Fulani (1754-1817) di Nigeria (Voll 1982), yang berupaya keras membangkitkan umat Islam dari keterpurukannya. Kebangkitan ini merupakan refleksi kesadaran yang didorong oleh kemauan untuk bebas dari tirani penjajahan dan keinginan untuk mengakhiri kemunduran ekonomi umat dan aspek-aspek lainnya (Boisard 1978). Selain itu, muncul pula kesadaran di kalangan ulama untuk memurnikan Islam dari ajaran-ajaran asing yang sudah masuk dan diterima sebagai ajaran Islam, padahal sebenarnya tidak sesuai dengan ajaran Islam yang sesungguhnya.

Namun, para reformer dan pemikir Islam tidak memiliki kesatuan bahasa yang sama dalam memandang akar penyebab terjadinya kemunduran Islam. Mereka memberikan respons yang berbeda baik terhadap kemunduran Islam maupun terhadap kemajuan Barat. Uraian berikut ini akan membahas berbagai paradigma ideologi pemikiran Islam yang muncul sebagai respons terhadap kemajuan ideologi kapitalisme yang disusupkan melalui jargon modernisasi, globalisasi dan demokratisasi di negara-negara Islam. Penekanannya adalah pada pandangan mereka dalam melihat dan menilai model pembangunan ekonomi global. Mengikuti Pervez Hoodhboy (1992: 112) dengan sedikit modifikasi, terdapat empat kelompok umat Islam dalam konteks reaksi mereka atas pembangunan ekonomi global, yaitu kelompok rekonstruksionis, kelompok restorasionis, kelompok pragmatis, dan kelompok transformatif.

Kelompok Rekonstruksionis

Kelompok rekonstruksionis berupaya untuk menafsirkan kembali keimanan dengan tujuan untuk mendamaikan tuntutan peradaban modern dengan ajaran-ajaran dan tradisi Islam

(Hoodhboy 1992). Mereka memiliki kesamaan dengan kaum modernis di dunia sekuler. Mereka percaya bahwa permasalahan yang meliputi umat Islam berakar pada persoalan 'ada sesuatu yang salah' (*something wrong*) dengan teologi dan mentalitas umat Islam. Mereka menuduh para teolog sunni yang fatalistik sebagai biang masalah kemunduran umat Islam (Fakih 2000:139).

Dalam pandangan kelompok rekonstruksionis, masalah keterbelakangan ekonomi yang dihadapi umat Islam disebabkan oleh fakta bahwa mereka tidak berpartisipasi dalam pembangunan. Idealnya, menurut kelompok ini, umat Islam harus mampu berkompetisi dalam pembangunan tanpa mempertanyakan pembangunan itu sendiri. Untuk itu, perlu diadaptasi ideologi yang cocok dengan developmentalisme, yakni teologi rasional. Kelompok ini, seperti dikatakan Esposito (dalam Triuwono 2000:45), tampaknya lebih akomodatif dalam arti bahwa mereka mencoba mempelajari dan menerima keberhasilan Barat.

Kaum modernis mengkritik apa yang mereka sebut sebagai pendekatan "atomistik" dalam memahami dan menyimpulkan hukum-hukum dari al-Qur'an. Menurut mereka, para fuqaha awal telah gagal dalam memahami nilai-nilai pokok yang mendasari hukum-hukum Islam. Al-Qur'an, bagi mereka, adalah suatu fenomena yang terjadi di bawah sinaran sejarah dan berhadapan dengan suatu latar belakang sosio-historis. Mereka melihat al-Qur'an sebagai respons terhadap situasi historis dengan menjawab masalah-masalah tertentu yang dihadapi dalam situasi-situasi historis yang nyata. Menurut kaum modernis, menekankan perhatian pada implementasi literal hukum-hukum al-Qur'an dengan menutup mata terhadap perubahan sosial yang telah terjadi dan yang tengah terjadi adalah sama dengan secara sengaja mengubur tujuan-tujuan sosio-moral dari hukum-hukum al-Qur'an (Rahman 1982).

Tak ayal lagi, pandangan-pandangan kaum rekonstruksionis-modernis yang sangat revolusioner ini memicu munculnya kelompok fundamentalis Islam. Ide-ide mereka telah melahirkan kekhawatiran yang mendalam dan reaksi keras dari tokoh-tokoh

fundamentalisme Islam seperti Maryam Jameelah. Sikap yang sama juga muncul dari tokoh-tokoh lain seperti Abd al-Qadir al-Sufi yang menggunakan istilah modernisme dengan penuh perasaan curiga (Mahendra 1999). Fethullah Gullen (2002: 93) memandang kaum modernis sebagai orang-orang yang menentang (setidaknya tak peduli) agama dan berusaha untuk mengeksploitasi sains guna menolak agama dan menyebarkan pemikiran mereka.

Bagi kebanyakan Muslim, khususnya kalangan restorasionis yang akan diterangkan di bawah, modernisasi di negara-negara Muslim lebih merupakan proses pembaratan. Yang terjadi bukan saja perubahan sosial dan transformasi, tetapi juga perubahan budaya. Karena itu, modernisasi yang diserukan oleh kaum rekonstruksionis dilihat sebagai proses "pemindahan paket" (Berger, dkk 1973).

Modernisasi ditandai dengan dua ciri pokok: (1) penggunaan teknologi dalam berbagai aspek kehidupan manusia; dan (2) berkembangnya ilmu pengetahuan sebagai wujud dari kemajuan intelektual manusia. Idealnya, manusia modern adalah manusia yang berfikir logis dan rasional serta mampu menggunakan teknologi untuk meningkatkan kualitas hidup dan merekonstruksi kearifan tradisional. Celakanya, manusia modern terjebak dalam kehampaan hidup dan disharmoni. Manusia modern terperangkap dalam apa yang disebut oleh Rollo May, seorang psikolog humanis terkenal, sebagai "manusia dalam kerangkeng", suatu istilah yang menggambarkan salah satu derita manusia modern yang kehilangan makna sehingga menjadi "manusia kosong" (*the hollow man*). Mereka mengidap gejala keterasingan yang disebabkan oleh (a) perubahan sosial yang berlangsung sangat cepat; (b) hubungan hangat antar manusia sudah berubah menjadi hubungan yang gersang; (c) lembaga tradisional sudah berubah menjadi lembaga rasional; (d) masyarakat yang homogen sudah berubah menjadi masyarakat yang heterogen; dan (e) stabilitas sosial berubah menjadi mobilitas sosial (Mubarak 2001:17). Kecenderungan terhadap materialisme yang berlebihan yang menjadi ciri khas manusia modern, ungkap Syari'ati (1985:14), telah menjadikan kepemilikan pribadi (*private ownership*) sebagai sumber berbagai

malapetaka dan penyakit, termasuk gangguan terhadap tata hubungan kemasyarakatan dan pengingkaran atas nilai-nilainya.

Bertautan dengan fakta ini adalah kenyataan bahwa rival kelompok rekonstruksionis melihat modernisasi setara dengan pembaratan, baik dalam fakta sosial yang objektif ataupun dalam persepsi subjektif mereka. Langkah taktis yang diambil kelompok rekonstruksionis dengan mengadopsi pemikiran-pemikiran Barat justeru menambah terperosoknya peradaban Islam pada “ketiak Barat”. Contoh yang paling kongkrit dan terpampang di mata sejarah adalah kasus Turki di bawah kepemimpinan Mustafa Kemal Attaturk (1881-1938). Apa yang ia lakukan memang mendapat pujian dan analisis panjang dari dunia Barat karena sikapnya yang mendukung nilai-nilai Barat seperti sekularisme dan nasionalisme. Attaturk bukan saja menghapus kesultanan Turki Usmani, tetapi juga menyerang dunia semiologi Muslim dengan menggantikan huruf Arab dengan huruf latin, sorban dan turbus dengan topi, dan syariah dengan hukum Swiss (Arkoun 1997:35).

Dalam perkembangannya, kelompok rekonstruksionis mengklaim diri mereka sebagai komunitas Islam yang melaksanakan *tajdid* dengan fungsi-fungsi berikut. Pertama, fungsi konservasi (*al-muhafazah bil qadim al-shalih*), yaitu melestarikan dan menjaga nilai-nilai ajaran yang benar dan universal yang bersumber pada wahyu Allah dan Sunnah Nabi. Kedua, fungsi dinamisasi (*al-akhdzu bil jadid al-ashlah*), yakni mengembangkan secara selektif nilai-nilai dan kemajuan baru yang menyempurnakan nilai-nilai dan ajaran-ajaran yang sifatnya nisbi dan ijtihad pada dalil-dalil yang *dhanniyy* (tidak pasti; lawan dari dalil *qath’iy* [pasti]). Namun, para penentangannya tetap saja memandang kaum rekonstruksionis sebagai kelompok yang memiliki kecenderungan selalu menolak agama, baik Islam ataupun agama lainnya (Al-Buraey 1986:142).

Kelompok Restorasionis

Kelompok ini secara substansial ingin memulihkan Islam ideal di masa lalu dan mengungkapkan semua kegagalan, kekalahan, dan penyimpangan yang dialami umat Islam. Mereka

menentang gagasan rasionalisme, sekularisme, globalisme, kapitalisme dan berbagai label ideologi yang diusung oleh perkembangan rasionalitas manusia. Maryam Jameelah (1983:8), misalnya, menganggap semua ideologi modern dicirikan dengan pemujaan manusia. Sains modern adalah kejahatan karena sifatnya yang tidak mengenal Tuhan dan tidak dibimbing oleh nilai moral, tetapi oleh materialisme murni dan kesombongan. Seluruh cabang pengetahuan dan penerapannya tercemari dengan kejahatan yang sama.

Bagi kelompok restorasionis, pembangunan ekonomi ala kapitalisme global bertentangan dengan perspektif Islam. Islam dengan tauhid sebagai prinsip dasarnya, ungkap Dhaouadi (dalam Triyuwono 2000:15), menentang segala hal yang berupaya memisahkan materi dari jiwa. Pembangunan ekonomi, menurut mereka, tidak bertumpu pada pemujaan materi (*reifikatif*) dan eksploitasi orang lain. Dalam surat al Humazah (Pengumpat), ayat 1-8, Allah mencela perilaku pelaku ekonomi yang menumpuk harta dan mengancam orang-orang yang suka mengumpulkan harta, tetapi tidak menafkakhanya di jalan-Nya.

Islam memandang bahwa pembangunan ekonomi ditujukan untuk mewujudkan kedamaian, kemakmuran dan keamanan hidup sebagai sarana untuk menunaikan misi suci sebagai *khalifah fi al-ardh* (wakil Tuhan di bumi). Islam tidak membenarkan perilaku ekonomi yang tidak adil berupa pemusatan harta kekayaan hanya di tangan sekelompok kecil orang kaya: "...supaya harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di kalanganmu" (Q.S. 59:7). Dalam ayat-ayat lain, misalnya Q.S. 11:116; Q.S. 23: 64, ditemukan juga larangan serupa. Hal yang perlu mendapat penegasan di sini ialah bahwa Islam tidak menentang orang kaya sepanjang dia dapat mengelola hartanya sesuai dengan koridor syari'ah dan memandang hartanya sebagai titipan (amanah) Allah yang mana di dalamnya terdapat hak orang lain. Dasar-dasar normatif ini cukup memadai untuk dijadikan justifikasi oleh kelompok restorasionis untuk menentang gerakan kapitalisme global.

Mansour Fakih (2000: xiv) menggunakan istilah revivalis atau fundamentalis untuk menjelaskan sikap kaum restorasionis terhadap ekspansi kapitalisme global. Di samping faktor internal umat Islam, penganut paradigma revivalis melihat faktor eksternal sebagai akar penyebab keterbelakangan, kemiskinan struktural, dan kebodohan umat Islam. Kemunduran umat Islam dalam segala bidang, termasuk ekonomi, dikarenakan kesalahan mereka dalam mempersepsi dan menafsirkan realitas yang ada. Artinya, umat Islam lebih banyak menggunakan ideologi lain sebagai acuan dasar daripada al-Qur'an dan Sunnah.

Bagi kaum restorasionis, globalisasi dan kapitalisme merupakan realitas yang bertentangan dengan konsep-diri Islam dan karena itu harus ditolak. Mereka menawarkan sistem ekonomi versi mereka sebagai sebuah proyek percontohan sistem ekonomi alternatif, yaitu ekonomi Islam. Bagi kelompok restorasionis, sikap resistensi terhadap budaya global dan kapitalisme merupakan wujud dari konsistensi mereka terhadap kemurnian Islam dan pembaruan (Ahmad Sidiq dalam Munir dan Sudarsono 1994:13). Proyek mereka ini bertujuan untuk mewujudkan:

1. *Al-i'adah*, yaitu pemulihan kembali ajaran-ajaran Islam dari pencemaran limbah budaya yang mengotori kebenaran, kesempurnaan dan kemurniannya.
2. *Al-ibanah*, yaitu pembedaan dan pemisahan ajaran Islam dari nilai-nilai non-Islami dan segala macam ajaran dan nilai-nilai yang menyimpang dan mengganggu Islam.
3. *Al-ihya'*, yaitu pendinamisasian hidup dan semangat Islam sehingga mampu memahami dan memberikan jawaban yang benar dan tepat dalam menghadapi perubahan dan perkembangan masyarakat dan kemajuan ilmu pengetahuan serta teknologi. Uraian lebih jauh tentang pandangan kelompok keempat ini akan dikemukakan dalam bab tersendiri dalam buku ini.

Kelompok Pragmatis-Tradisional

Meskipun pada tataran teknis berbeda, kelompok pragmatis pada batas tertentu memiliki karakteristik yang cenderung mendekati kelompok rekonstruksionis. Penafsiran al-Qur'an yang dilakukan oleh kelompok rekonstruksionis, misalnya, dipandang oleh kelompok pragmatis sebagai agak berlebihan dan hanya dipahami sebagian kecil masyarakat. Tetapi, mereka bersepakat dengan kaum rekonstruksionis dalam hal-hal mendasar, termasuk sikap terhadap pemikiran fundamentalis. Kelompok pragmatis merasa cepat puas dengan apa yang telah mereka ketahui tanpa perlu melakukan penelaahan secara lebih jauh terhadap kenyataan yang mereka hadapi. Mereka lebih suka memperlakukan agama dan keimanan sebagai sesuatu yang secara esensial tidak langsung berkaitan dengan masalah kehidupan politik, ekonomi, sains, dan pengetahuan sekuler (Hoodhboy 1992).

Kelompok pragmatis dapat dikategorikan sebagai kaum tradisional. Tradisi berarti kebenaran-kebenaran atau prinsip-prinsip tentang Ilahi, yang dinampakkan atau dinyatakan untuk kemanusiaan. Tradisi tidak dapat dipisahkan dari gagasan tentang wahyu, agama, kesucian, gagasan ortodoksi, otoritas, kontinuitas dan regularitas, transmisi kebenaran, eksoterik dan esoterik, spiritualitas, sains dan seni (Nasr 1997:78).

Penemuan kembali tradisi menggambarkan semacam kompensasi kosmik, karunia dari tahta Ilahi yang merahmati dan menyatakan kembalinya kebenaran yang merupakan pusat dan esensi tradisi. Formulasi titik pandang tradisional adalah sebuah respon kesucian, yang merupakan awal maupun akhir dari kehidupan manusia, terhadap ratapan malapetaka kelalaian manusia modern di dunia yang kosong dari kesucian. Pelacakan awal atas kemunculan gerakan pemikiran ini tidak dapat dipisahkan dari respon masyarakat Islam terhadap kehadiran Barat. Kelompok ini menyajikan jawaban-jawaban bagi problema yang dimunculkan oleh ideologi-ideologi modern seperti rasionalisme, humanisme dan materialisme.

Dalam konteks inilah, modernisme dengan berbagai unsur yang mendukungnya dinilai telah gagal. Kegagalan ini bisa dilihat dari masalah yang dihasilkan oleh pemikiran modernisme, yakni pemisahan dan hilangnya keutuhan antara dimensi-dimensi subyek dan obyek pengalaman umat manusia. Ini adalah suatu keterbelahan yang termanifestasikan dalam sejumlah dikotomi pemikiran modern.

Baharuddin Ahmad (1994), murid Seyyed Hosen Nasr, pencetus lahirnya gerakan pemikiran Islam tradisonalisme, memaknai term 'modern' sebagai berikut.

Pertama, pemisahan alam langit dan alam bumi. Realitas bumi, pada prinsipnya, oleh masyarakat modern dianggap sebagai realitas objektif, sedangkan realitas langit dianggap sebagai realitas subyektif. Bagi masyarakat tradisionalis justru sebaliknya. Realitas langitlah yang merupakan realitas objektif sedangkan realitas bumi adalah realitas subjektif. Bagi kelompok tradisionalis, ilmu keagamaan adalah ilmu tertinggi, sementara bagi masyarakat modern *technos* dengan *logic of technic*-nya merupakan ilmu tertinggi.

Kedua, Tuhan, adalah dasar dari segala-galanya. Bagi masyarakat modern, manusia adalah dasar realitas dan Tuhan merupakan penafsiran manusia. Sedangkan bagi kaum tradisionalis, manusia adalah tafsiran Tuhan. Maksudnya, Tuhanlah yang merancang atau merencanakan kelahiran manusia dan alamnya melalui satu 'tipe induk' atau *a'yan thabita* menurut Ibn al-'Arabi. Sedangkan pada zaman modern ini, Tuhan dianggap sebagai perencanaan manusia; manusialah yang menafsirkan keberadaan Tuhan.

Berdasar pada perspektif ini, kita bisa memahami bahwa tradisonalisme muncul untuk mengibangi dominasi sains Barat yang sekuler. Meski kritis terhadap modernisme, menurut Nasr (1997:95), tradisonalisme tidak menutup mata bahwa beberapa elemen sistem filsafat modern mungkin saja benar atau beberapa institusi modern mempunyai suatu keistimewaan dan bernilai positif.

Terkait dengan permasalahan yang dihadapi umat Islam, kelompok tradisionalis melihat bahwa pada hakekatnya permasalahan yang melilit umat Islam adalah ketentuan dan rencana Tuhan. Hanya Tuhan yang tahu apa arti hikmah di balik ketentuan tersebut. Mahluk, termasuk umat Islam, tidak tahu tentang gambaran besar skenario Tuhan atas perjalanan panjang umat manusia. Marjinalisasi peran umat Islam di atas pentas ekonomi global seringkali dipandang sebagai “ujian atas keimanan manusia dari Tuhan”, yang manusia sendiri tidak tahu maslahat dan mafsadatnya. Pandangan kelompok tradisionalis ini bersifat *predeterminis*, yaitu keyakinan bahwa “ketentuan atau rencana Tuhan sudah ditetapkan jauh sebelumnya” yang berakar pada teologi kelompok Islam Sunni, terutama aliran Asy’ariyah, yang memandang manusia tidak memiliki kebebasan berbuat (*free-will*), hanya menunggu curahan rahmat (*blessing*) dari langit.

Kelompok Transformatif

Kelompok transformatif cenderung mengakomodasi berbagai sisi positif dari kelompok lain dan sekaligus menempatkan diri mereka sebagai kelompok alternatif. Seperti halnya ketiga kelompok sebelumnya, kelompok transformatif pun memiliki persepsi diri dan interpretasi sendiri atas realitas sosial yang mereka jumpai.

Kelompok transformatif sering juga disebut dengan kelompok “Kiri Islam”. Hal ini mengingatkan kita pada sebuah *term* yang dicetuskan oleh Hassan Hanafi, seorang filosof hukum Islam dan pemikir Islam pada fakultas filsafat di Universitas Kairo. Kiri Islam adalah sebuah istilah ilmu politik yang menunjuk pada resistensi dan kritisisme atas keberadaan jarak antara realitas dan idealitas. Istilah “kiri” sendiri merupakan terminolog kemanusiaan. Secara umum, misalnya terdapat “kiri Freud” dalam psikologi, “kiri Hegel” dalam filsafat dan “kiri keagamaan” dalam sejarah agama-agama. Kiri Islam menunjuk pada barisan orang-orang yang dikuasai, yang tertindas, dan miskin.

Kiri Islam lahir setelah berbagai metode pembaharuan (*tajdid/reformation*) masyarakat Islam dalam beberapa generasi hanya menghasilkan keberhasilan yang relatif, bahkan kegagalan pada beberapa hal, terutama dalam mengentaskan masalah keterbelakangan. Kegagalan ini disebabkan oleh beberapa hal. Pertama, berbagai tendensi keagamaan yang terkooptasi kekuasaan menjadikan Islam hanya sekedar ritus dan kepercayaan-kepercayaan akhirat. Kedua, liberalisme pada kenyataannya melahirkan kaum penguasa yang didikte oleh kebudayaan Barat, berperilaku seperti penguasa kolonial, dan hanya melayani kelas elit yang menguasai aset negara. Sementara itu, mayoritas rakyat ditempatkan di luar lapangan permainan. Ketiga, marxisme yang berpretensi mewujudkan keadilan sosial dan menentang kolonialisme ternyata tidak diikuti dengan pembebasan rakyat dan pengembangan khasanah mereka sebagai energi untuk mewujudkan tujuan kemerdekaan. Keempat, nasionalisme revolusioner yang berhasil melakukan perubahan-perubahan radikal di dalam sistem politik dan ekonomi ternyata tidak berumur lama, mengandung banyak kontradiksi, dan tidak mempengaruhi kesadaran mayoritas rakyat (Sumogaki 1997:92).

Bagi pendukung kiri Islam, permasalahan yang dihadapi umat Islam disebabkan oleh ketidakadilan struktur dan sistem ekonomi, sosial, politik dan budaya. Sebagai alternatif, perlu dilakukan transformasi atas struktur yang ada dengan menciptakan tatanan yang lebih baik yang meng-cover segala lini kehidupan dengan titik tekan pada penghapusan ketidakadilan, eksploitasi ekonomi, penindasan politik, hegemoni kultural, dan penghormatan atas hak-hak azasi manusia. Keadilan merupakan prinsip dasar kelompok transformatif ini. Fokus mereka adalah akar teologi, metodologi, pendekatan dan aksi untuk mentransformasikan masyarakat (Fakih 2000:142).

Pemihakan terhadap kelompok tertindas, menurut kelompok transformatif, bukan saja mendapatkan penbenaran ontologis dan teologis dari al-Qur'an dan Sunnah. Al-Qur'an dengan tegas mencela orang yang tidak menyantuni golongan lemah dengan melabeli mereka sebagai pendusta agama. Sejarah Nabi

Muhammad menunjukkan bahwa beliau banyak membaurkan diri dan berinteraksi dengan kelompok lemah sehingga beliau pun lebih suka dipanggil dengan gelar *Abu al-fuqara' wa al-masakin* (Bapak kaum fakir dan miskin). Keberpihakan terhadap kelompok lemah juga merupakan hasil analisis kritis kelompok transformatif terhadap struktur yang ada. Oleh karena itu, menurut mereka, perlu adanya transformasi sistem, dari sistem yang eksploitatif menuju sistem yang adil.

Kiri Islam mencurahkan segala potensi untuk menghadapi ancaman eksternal berupa ideologi puncak zaman modern, yakni imperialisme, zionisme, dan kapitalisme, dan ancaman internal dalam bentuk ketertindasan umat Islam. Mereka menaruh perhatian besar terhadap kelompok yang tertindas (*the oppressed; mustadh'afin*). Dalam analisisnya, Fakhri (2000) menempatkan paradigma transformatif ini sebagai paham keadilan dalam Islam. Paham ini selanjutnya mendorong lahirnya "fiqh keadilan", yang menawarkan gagasan bahwa fiqh yang selama ini menjadi pijakan keseharian umat harus direkonstruksi sebagai upaya menuju transformasi sosial.

Dengan memahami karakteristik yang melekat dalam misi perjuangan kelompok transformatif, dapat dikatakan bahwa mereka memiliki kepedulian yang sangat besar untuk mengembangkan sistem ekonomi kerakyatan dengan titik tekan pada pemberdayaan ekonomi rakyat. Jika ditarik dalam kasus pembangunan ekonomi di Indonesia, gagasan-gagasan kelompok transformatif terasa sangat tepat. Dalam struktur dan sistem ekonomi yang diterapkan pemerintah, masih dirasakan adanya ketimpangan antara kelompok *wong cilik* dan kelompok elite ekonomi (baca: konglomerat).

Di Indonesia, pengembangan ekonomi kerakyatan oleh pemerintah saat ini baru sebatas pada wacana. Keberpihakan pemerintah kepada ekonomi kerakyatan sebatas dalam retorika, tidak dalam realitas. Banyak indikasi yang dapat dirujuk sebagai pembenaran atas pernyataan ini, misalnya ketimpangan alokasi sumber daya yang diberikan oleh pemerintah. Jika alokasi sumber daya untuk konglomerat diberikan secara besar-besaran, sampai

ratusan triliyun rupiah, maka alokasi pengembangan ekonomi rakyat jumlahnya tidak memadai, hanya sampai miliaran rupiah saja.

Mubyarto, pakar ekonomi kerakyatan, mengkritisi kebijakan sistem ekonomi yang timpang ini. Ia mengatakan:

Meskipun pemerintah tidak terang-terangan memihak ekonomi konglomerat, tetapi dalam prakteknya masih meneruskan sikap dan kebijakan ekonomi rezim Orde Baru. Kebijakan ini diambil karena konglomerat terlanjur berutang besar pada bank-bank pemerintah. Pemerintah terpaksa tidak dapat bertindak tegas kepada perusahaan-perusahaan konglomerat karena khawatir akan kehilangan uang yang lebih besar lagi (Mubyarto 1996: 96; 2004:4).

Selama ini, ungkap Mubyarto lebih lanjut, pemberdayaan ekonomi rakyat bertumpu pada program sektoral. Menurutnya, langkah ini merupakan sebuah kekeliruan karena pemberdayaan ekonomi rakyat tidak bertumpu pada program sektor, melainkan pada langkah-langkah perubahan paradigma, kebijakan dan strategi. Apa yang dikemukakan Mubyarto sangat seirama dengan apa yang menjadi landasan moral dalam gerakan kelompok Islam transformatif yang menghendaki membuminya nilai-nilai keadilan sosial ekonomi melalui perubahan paradigma, struktur dan sistem yang sudah *established*.

Dengan demikian, paradigma yang dikehendaki dalam pembangunan ekonomi adalah paradigma yang mampu menciptakan suasana perekonomian masyarakat keseluruhan, tanpa ada sekat-sekat kelas, sebagaimana yang diajarkan Islam. Kritik-kritik terhadap ketimpangan yang diakibatkan oleh teori-teori ekonomi yang kurang memperhatikan masalah-masalah sosial, kemiskinan, pengangguran, ketimpangan pendapatan masyarakat, dualisme sosial ekonomi, kebangkrutan, krisis keuangan dan kejahatan sosial sudah banyak dilontarkan oleh para ahli ekonomi dengan dukungan analisis kuantitatif dan kualitatif. Paul Samuelson, penulis buku *Economics*, pengarang *Economics and Social Problems*, merupakan sebagian dari akademisi dan ahli ekonomi yang ingin mencoba mengatasi permasalahan ekonomi kapitalis (Rahardjo 1983:25).

Upaya-upaya ahli ekonomi di atas patut mendapat apresiasi dari berbagai kalangan. Namun, kelanjutan upaya mereka bagi upaya penciptaan suasana ekonomi yang harmoni dalam masyarakat tidak membuahkan hasil yang diharapkan karena membentur kepentingan dan selera pribadi kelompok elit ekonomi. Untuk menuju kepada perubahan ekonomi yang mendasar, diperlukan adanya perubahan atas paradigma, sistem, dan struktur yang ada. Bagi pendukung Islam transformatif, Islam merupakan jalan terbaik untuk menuju perubahan tersebut.

Potensi Islam sebagai agama keadilan telah terbukti dan terukir dalam sejarah. Mekkah sebagai tempat kelahiran Islam merupakan jalur ekonomi sekaligus pusat perdagangan internasional di mana di dalamnya terlibat para elite yang mengkhususkan pada operasi perdagangan uang internasional dan transaksi perdagangan. Mereka mengeruk keuntungan tanpa mendistribusikannya kepada kelompok lemah. Kondisi itu berubah setelah Nabi Muhammad mendeklarasikan upaya untuk merubah struktur Mekkah yang kapitalistik dan feodalistik menjadi masyarakat egaliter dan adil.

Keadilan (*al-adl*) merupakan dasar transaksi ekonomi (*mu'amalah iqtishadiyah*) dalam Islam, yang berarti setiap pihak, golongan, dan individu memperoleh porsi sesuai kemampuan mereka untuk berkembang dan menghindari perilaku zalim terhadap pihak yang lemah. Ketidakadilan tidak boleh dibiarkan karena ia akan mendorong timbulnya hal-hal yang dapat menyebabkan ketimpangan dalam sendi-sendi kehidupan ekonomi, seperti perilaku ekonomi monopoli.

Terkait dengan pemberdayaan ekonomi rakyat, Islam memberikan sebuah format ekonomi sebagaimana terlihat dalam sejarah Nabi yang mengingatkan kepada sahabat-sahabatnya yang tergolong saudagar kaya raya, seperti Usman dan Abdurrahman bin Auf, agar mereka tidak menimbun harta kekayaan dan mendistribusikannya secara meluas untuk dimanfaatkan secara maksimal sehingga dapat menghidupi roda ekonomi masyarakat.

Bahkan sejarah memperlihatkan bahwa ketika berada di Madinah, Nabi Muhammad membela para petani dengan melarang praktek jual beli antara orang kota dengan petani di desa-desa karena saat itu para petani memiliki sedikit informasi tentang harga pasar. Ini bermakna bahwa orang-orang kota tidak boleh membeli barang di desa dengan harga yang terlampau murah untuk meraih keuntungan sebanyak-banyaknya dengan cara memanfaatkan ketidaktahuan petani di desa akan harga pasar. Selain itu, Nabi juga melarang *ikhtikar* (penumpukan harta) dengan maksud menjualnya pada suatu saat di kemudian hari dengan harga yang jauh lebih mahal.

Dalam analisisnya, Ahmad Hatta (2004) mengungkapkan bahwa Islam menilai kemajuan ekonomi bukan pada pertumbuhan *Gross National Product* (GNP), tetapi sejauh mana pemerintah mampu memberikan pekerjaan dan peluang-peluang ekonomi yang besar kepada rakyat. Sektor ril lebih diutamakan daripada sektor moneter yang hanya menciptakan perputaran uang di antara kelompok tertentu saja. Hal ini sekaligus membuktikan bahwa sasaran ekonomi dalam Islam adalah manusia, bukan ekonomi itu sendiri. Karena itu, untuk bisa keluar dari berbagai krisis yang menerpa pembangunan ekonomi diperlukan keberpihakan kepada perekonomian rakyat dengan, misalnya, menghentikan impor barang yang dapat mematikan ekonomi rakyat.

Dengan memahami alur pemikiran di atas, dapat dikatakan bahwa apa yang diperjuangkan oleh kelompok Islam transformatif pada kenyataannya merupakan upaya reorientasi nilai keadilan Islam, khususnya melalui perubahan paradigma ekonomi. Selain itu, upaya mereka ini memperlihatkan bahwa Islam bukanlah agama sebagaimana dipahami oleh Barat, yakni sistem teokrasi yang dikendalikan oleh tokoh agama dan sebuah cara pikir yang didikte sepenuhnya oleh teologi. Melainkan, Islam adalah agama yang tidak mengenal dikotomi antara domain duniawi dan domain agama. Nilai-nilai Islam pada dasarnya komprehensif, meliputi sistem kehidupan sosial, ekonomi, politik dan budaya. Oleh karena itu, ujar Kuntowijoyo (1995), tugas terbesar Islam sesungguhnya adalah melakukan transformasi sosial budaya dengan nilai-nilai tersebut.



BANK, BUNGA, RIBA DAN BANK ISLAM

Dalam sistem ekonomi konvensional modern, bank merupakan lembaga perantara keuangan yang beroperasi dengan cara menghimpun tabungan dari masyarakat dan menyalurkannya dalam bentuk modal kepada wiraswastawan dengan dasar bunga. Dalam Islam, bunga dipandang sebagai sistem yang timpang karena cenderung menguntungkan kaum kapitalis dan kaum hartawan. Karena itu, ia harus ditolak karena di samping tidak Islami, juga karena paradigma yang dijadikan landasan operasionalnya tidak manusiawi dan tidak adil. Dikatakan tidak adil karena dalam sistem operasionalnya, bunga yang dibebankan kepada para debitur akan memberikan peluang yang tidak merata kepada masyarakat. Hanya mereka yang *bankable*, seperti memiliki yang kemampuan usaha yang sudah mapan, yang dapat menikmati fasilitas bank. Sementara itu, mayoritas masyarakat yang memiliki kebutuhan yang sama tapi tidak memiliki modal yang mencukupi tidak dianggap *bankable*.

Di sisi lain, bank selaku pemilik modal tidak memiliki kepedulian terhadap nasib usaha debitur yang sangat mungkin dalam perjalanan usahanya menghadapi berbagai resiko yang mengancam hilangnya profit usaha mereka. Dalam kondisi seperti ini, debitur ini harus berpikir keras untuk mencari cara mengembalikan modal pinjaman bank berikut bunga yang dipersyaratkan kepadanya. Dalam menyikapi kenyataan seperti ini, *fuqaha* (para ahli fiqh) memandang sistem bunga sama dengan sistem riba seperti yang dipraktikkan dalam perekonomian pra-Islam. Oleh karena itu, sudah jelas bunga bertentangan dengan al-Qur'an dan Sunnah. Meskipun demikian, sebagian *fuqaha* memandang bunga bukan sebagai riba yang dilarang dalam al-Qur'an.

Untuk mendudukkan permasalahan ini secara tepat, dirasa perlu untuk menelusuri secara historis permasalahan bunga dan riba untuk melihat celah-celah kemunculan ekonomi dan bank Islam. Untuk itu, uraian berikut akan diawali dengan pengertian bank, riba, dan bunga, dan dilanjutkan dengan penjelasan tentang rumusan, prinsip-prinsip, sistem operasional bank Islam, dan perkembangannya dalam konteks Indonesia.

Bank: Pengertian dan Fungsinya

Dalam bahasa-bahasa Eropa, istilah bank memiliki arti yang sama, yaitu meja atau konter (*counter*). Meja yang dimaksud di sini adalah meja yang dipakai sebagai tempat penukaran uang di pasar pada Abad Pertengahan, bukan meja yang dipakai oleh lintah darat (Kupper & Kupper 2000: 45). Dalam *The American Heritage Dictionary* (1982:156), kata bank berarti suatu bisnis yang dilakukan, di mana uang disimpan untuk tujuan komersial, atau diinvestasikan serta disuplay untuk diperpinjam sebagai modal pada pihak lain yang memerlukan.

Pada awal perkembangannya di Florence, Vennice dan kota-kota besar lainnya di Italia bagian utara pada sepanjang Abad Pertengahan, kegiatan utama perbankan adalah meminjamkan uang. Karena kenyataan historis ini, sebagian penulis menisbatkan akar kata bank dari bahasa Italia 'banca', yang berarti bangku atau

konter yang di atasnya uang dipertunjukkan. Pendapat ini dapat saja diterima mengingat arus perdagangan pada saat itu berlangsung di sejumlah kota besar di Italia dan negara Eropa lainnya.

Bank-bank komersial disinyalir mulai didirikan pada abad ke-17 dan 18 dengan tujuan untuk memproteksi dan menangani peredaran uang secara teratur dan bijaksana, dan membantu masyarakat memenuhi kebutuhan dan melaksanakan kegiatan perdagangan mereka. Terkait dengan hal ini, Verry Stuart (dalam Suyatno1997:1) mendefinisikan bank sebagai suatu badan yang bertujuan untuk merumuskan kebutuhan kredit, baik dengan alat-alat pembayarannya sendiri atau uang yang diperolehnya dari orang lain, dengan cara mengedarkannya melalui pemberian pinjaman pada pihak ketiga. Ia juga mendefinisikan bank sebagai suatu jenis lembaga keuangan yang melaksanakan berbagai macam jasa, seperti memberikan pinjaman, mengedarkan mata uang, mengawasi mata uang, bertindak sebagai tempat penyimpanan benda-benda berharga, dan membiayai usaha perusahaan.

Banyak definisi lain yang bisa diutarakan untuk memahami esensi makna bank. Hampir setiap sistem hukum memiliki definisi tersendiri. Namun demikian, salah satu unsur yang selalu muncul hampir di semua definisi adalah bahwasanya bank menerima tabungan uang dari masyarakat dan mengelolanya untuk didistribusikan kepada masyarakat yang memerlukannya sebagai pinjaman dengan mengambil keuntungan (*margin*) pada setiap transaksi dengan cara menarik suku bunga (Kupper & Kupper 2000:58).

Dalam *The McGraw-Hill Dictionary of Modern Economics* (1973:43) diungkapkan bahwa pendirian lembaga keuangan (*bank*) membantu perkembangan suatu arus kredit dan uang yang akan memudahkan pertumbuhan ekonomi secara teratur. Usaha-usaha bank selalu terkait dengan uang sebagai masalah utamanya, yaitu: (1) meminjamkan uang; (2) menerima dan membayar kembali uang dalam rekening koran; (3) mendiskonto surat wesel, surat orde maupun surat berharga lainnya; (4) membeli dan menjual surat-surat berharga; (5) membeli dan menjual cek, surat wesel dan kertas dagang; (6) memberi kredit; dan (7) memberi jaminan bank.

Dalam melaksanakan fungsinya, bank membeli uang dari masyarakat pemilik dana dengan satu harga tertentu yang lazim disebut kredit. Kredit (*credere* dalam bahasa Yunani) berarti kepercayaan (*trust*). Pemaknaan ini memberikan implikasi bahwa kepercayaan merupakan dasar dari kredit. Dalam kaitan ini, bank sebagai kreditur percaya bahwa debitur (penerima kredit) di masa mendatang akan sanggup memenuhi segala sesuatu yang telah dijanjikannya, baik berupa barang dan uang maupun jasa. Di sisi lain, bank menjual uang dalam bentuk pemberian pinjaman dengan suatu harga tertentu yang lazim disebut bunga debet. Dengan cara seperti ini, bank akan mendapatkan keuntungan yang merupakan selisih antara harga jual dan harga beli dana atau uang, yang lazim disebut dengan *negative spread*.

Hal ini merupakan bagian dari sistem yang sudah mapan dalam sistem perbankan konvensional. Aturan-aturan yang berkaitan dengan hal tersebut dirancang sedemikian rupa sehingga penuh dengan bias dan kepentingan sepihak. Alasan penerapan *negative spread* antara bunga kredit dan bunga debet adalah untuk mengeliminasi kerugian yang mungkin akan muncul di belakang hari akibat dari berbagai faktor yang dihadapi oleh masyarakat selaku peminjam (debitur). Karena itu, bank membuat tata pengaturan sendiri untuk menjaga kepercayaan masyarakat, yang diikuti oleh serangkaian peraturan yang kadang-kadang dilengkapi dengan aturan kontrol atau supervisi yang ketat dan mendetail sehingga tidak semua anggota masyarakat semua memiliki peluang untuk memperoleh modal dari bank (Kupper & Kupper 2000:59).

Dalam konteks ini, terdapat dua permasalahan yang bertentangan dengan sudut pandang syari'ah Islam, yaitu bunga dan keberpihakan kepada pengusaha yang sudah mapan. Kedua hal ini merupakan upaya eksploitatif dan ketidakadilan yang menurut sebagian ulama dilarang al-Qur'an dan Sunnah. Menurut mereka, bunga dinilai sebagai riba (Tema ini akan diuraikan pada subbab tersendiri di bawah ini).

Kedua persoalan tersebut seringkali dipandang sebagai akar munculnya permasalahan krusial dalam perekonomian modern yang memerlukan pemecahan yang menyeluruh yang

mengutamakan kesehatan sosial, keadilan ('*adalat*'), kebebasan (*hurriyat*), dan persamaan (*musawat*) bagi semua anggota masyarakat. Dalam perspektif teori konflik, nilai-nilai universal seperti keadilan, kebebasan, dan persamaan yang tidak mengakar kuat dalam kehidupan suatu komunitas berpotensi melahirkan perselisihan (*conflict*) (Veegar 1993:210). Karena itu, penolakan para ulama atas bunga dipandang sebagai suatu bagian penting dari penolakan atas sistem kapitalisme yang eksploitatif yang harus digantikan oleh sistem Islam yang lebih adil (Siddiqi 1994:10).

Dalam upaya mengeliminasi potensi-potensi konflik akibat kesenjangan ekonomi, perbankan Islam muncul sebagai alternatif. Bank Islam memberikan ruang gerak bagi para individu yang memiliki kreativitas dan potensi diri untuk mengembangkan dan menentukan pembangunan ekonomi dan keuangan mereka. Pendeknya, ekonomi berparadigma islami akan mampu mengeliminasi ketidakpedulian terhadap potensi ekonomi golongan lemah yang tidak mendapat ruang dalam sistem ekonomi dan perbankan konvensional selama ini.

Riba dan Bunga Bank

Riba sudah menjadi tema klasik yang telah menyita banyak perhatian berbagai kalangan dalam membahasnya. Riba telah menjadi diskursus penting dalam tiap fase sejarah dari satu generasi ke generasi berikutnya. Riba dipandang sejumlah pihak, terutama kalangan agamawan sebagai suatu yang terkutuk. Dalam prakteknya, Riba telah menyeret banyak orang mengalami dampak *mafsadat* (kerusakan), berupa penderitaan pada pihak tertentu. Dalam diskursusnya yang lebih luas, riba mulai dikaitkan dengan ranah bisnis ekonomi dan keuangan moderen seperti biasa dilakukan para rentenir dan dalam praktek lembaga keuangan bank dan non-bank.

Padanan kata riba dalam bahasa Inggris adalah *usury*, yaitu bunga (*interest*) uang yang dipinjamkan kepada pihak lain. Riba juga diartikan sebagai suatu kelebihan yang dibebankan kepada peminjam atas penggunaan uang dalam periode waktu tertentu.

Selain itu, riba (*usury*) juga diartikan sebagai praktek pemungutan bunga yang bertentangan dengan hukum. Dalam *McGraw-Hill Dictionary of Modern Economics* (1973:617) dijelaskan bahwa riba berarti bunga yang berlebihan. Pada Abad Pertengahan, semua bunga dianggap riba dan kejahatan. Sementara di Amerika pada era kontemporer, yang disebut riba adalah bunga yang berlipat ganda. Ini merupakan eksplanasi bahwa persoalan riba (*usury*) telah menjadi bahan pembicaraan selama kurun waktu yang panjang. Visser (1998) mengungkapkan bahwa:

"The concept of 'usury' has a long historical life, throughout most of which it has been understood to refer to *the practice of charging financial interest in excess of the principal amount of a loan*, although in some instances, and more especially in more recent times, it has been interpreted as *interest above the legal or socially acceptable rate*.

Secara harfiah, kata riba berakar dari kata *r-b-w* yang berarti 'tumbuh, bertambah tinggi, membengkak, atau menggandakan'. Secara literal, riba diartikan dengan kelebihan atau tambahan. Pengertian ini seringkali dipandang tidak tepat karena makna 'tambahan' tersebut bukanlah seperti yang dimaksudkan oleh para ahli fiqh karena tambahan dalam pengertian secara umum bukanlah riba. Tetapi, tambahan yang dimaksud adalah tambahan yang berasal dari usaha haram yang merugikan salah satu pihak dalam suatu transaksi (Hadi 1993:21; Mannan 1992:118).

Quraish Shihab (1995:259) mempertegas pandangan ini. Ia mengemukakan bahwa apabila kita berhenti memahami riba hanya dalam pengertian tambahan dan kelebihan, maka kita memberikan justifikasi atas tuduhan yang dikemukakan kaum musyrikin yang menyamakan riba dengan jual-beli seperti yang digambarkan dalam Q.S. 2:275.

Mannan (1992) mengatakan bahwa penggunaan kata sandang *al* di depan kata *al-riba* dalam al-Qur'an menunjukkan kenyataan bahwa istilah ini mengacu kepada perbuatan mengambil sejumlah uang yang berasal dari seseorang yang berhutang secara berlebihan. Hal ini lazim dilakukan oleh orang Arab pada masa diwahyukan al-Qur'an.

Pendapat Mannan tersebut nampaknya lebih komplrit jika dibandingkan dengan beberapa arti riba yang dikemukakan sebelumnya. Ia memberikan pemahaman melalui sudut pandang kaidah bahasa bahwa kata sandang *al* digunakan untuk mengungkapkan hal-hal yang terkait dengan kepentingan orang banyak. Sungguhpun demikian, pemaknaan tersebut masih menyisakan sisi-sisi yang dapat dipermasalahkan. Misalnya, tambahan yang dipandang terlarang dari arti kata riba hanya tambahan yang berlebihan (*excessive return*) dari pinjaman pokok (*safety of the principal*). Sedangkan tambahan dalam batas-batas yang wajar atau tidak berlebihan merupakan riba yang diperbolehkan atau riba halal dalam istilah Ibn al-Arabi (1974) dan Al Qurthubi (1967). Ibn Katsir menamainya dengan riba mubah (Shihab 1992).

Dalam al-Qur'an, istilah riba ditemukan terulang sebanyak delapan kali dalam empat surat, yaitu al-Baqarah, Ali Imran, al-Nisa', dan al-Rum. Shihab (1992:259) mengklasifikasi lebih lanjut sesuai dengan periodisasi turunnya. Tiga dari empat surat tersebut masuk dalam kategori madaniyah (turun sesudah Nabi hijrah ke Madinah), sedangkan surat keempat, al-Rum, adalah makiyah (turun sebelum Nabi hijrah ke Madinah). Ini berarti bahwa ayat pertama yang terkait dengan riba adalah al-Rum: 39. Ayat ini memberi penjelasan tentang unsur negatif yang terkandung dalam praktek riba.

Ayat kedua tentang riba adalah Ali Imran:130 yang secara tegas melarang orang-orang mukmin melakukan praktek riba secara berlipat ganda (*ad'af mudha'af*) seperti yang biasa dipraktekkan oleh masyarakat jahiliyah dan terkait dengan pelipatgandaan umur hewan. Pada masa sekarang, menurut al-Maraghi (dalam Shihab 1992:262), tindakan ini disebut dengan *riba fahisy*, riba yang keji atau yang berlebih-lebihan dengan tujuan mencari keuntungan berganda.

Ayat yang ketiga adalah al-Nisa':161 yang mengandung kecaman terhadap orang-orang Yahudi yang melakukan praktek riba. Muhammad Assad (dalam Rahardjo 1997:598) menguraikan bahwa ayat ini terkait dengan kisah pembebasan (*liberation*) bangsa

Yahudi dari belenggu perbudakan Fir'aun. Sesudah memperoleh berbagai kenikmatan hidup, bangsa Yahudi mengalami berbagai malapetaka dan kesengsaraan. Salah satu sebabnya adalah karena mereka suka menjalankan praktek riba dan memakan harta sesama manusia dengan jalan batil.

Sedangkan ayat riba yang terakhir turun adalah ayat yang dalam rangkaiannya terdapat penjelasan terakhir tentang riba, yaitu al-Baqarah:278-281. Pandangan ini didasarkan pada riwayat-riwayat Bukhari, Ahmad, Ibn Majah, Ibn Mardawaih, dan al-Baihaqi.

Dalam menjelaskan surat Ali Imran:130 di atas, pada esensinya para ahli tafsir menafsirkan kata riba sebagai penambahan atas jumlah kredit akibat penundaan pembayaran.¹ Pelaku riba jenis ini disebut oleh al-Thabari dengan *murbin* karena ia melipatgandakan harta yang dimilikinya dengan membebani debitur baik secara langsung atau akibat penangguhan waktu pembayaran pinjaman.

Dalam bahasa Yahudi, kata riba dikenal dengan *nesbekh*. Istilah ini ditemukan dalam beberapa bagian dari kitab Perjanjian Lama dan menegaskan pemungutan bunga sebagai hal yang dilarang dan hina (Visser 1998). Misalnya, Keluaran 22:25 menyebutkan:

Jika engkau meminjamkan uang kepada salah seorang dari umat-Ku, orang yang miskin di antaramu, maka janganlah engkau berlaku sebagai seorang penagih hutang terhadap dia; janganlah kamu bebaskan bunga uang kepadanya.

¹ Riba nasi'ah merupakan salah satu di antara tiga bentuk riba yang paling lazim diklasifikasi para ulama. Tiga riba dimaksud adalah jahiliyah, riba fadhl dan riba nasi'ah. Riba jahiliyah adalah riba yang biasa dipraktikkan oleh orang-orang pada zaman jahiliyah. Riba jahiliyah dapat dilihat dari pembayaran hutang yang melebihi pokoknya, karena peminjam tidak dapat melunasi hutangnya pada waktu yang ditetapkan. Riba fadhl, yaitu pertukaran antara barang sejenis dengan kadar dan takaran yang berbeda, sedangkan barang yang dipertukarkan itu termasuk jenis barang ribawi. Riba nasi'ah adalah riba yang dipraktikkan dalam bentuk penangguhan penyerahan atau penerimaan jenis barang ribawi yang dipertukarkan dengan barang ribawi lainnya. Riba dalam nasi'ah muncul karena adanya perbedaan, perubahan, atau tambahan, antara yang diserahkan saat ini dengan yang diserahkan kemudian (Antonio, 1999, 78).

Larangan mempraktikkan riba juga dimuat dalam Imamat 25:35-37 yang menyatakan:

Apabila saudaramu jatuh miskin, sehingga tidak sanggup bertahan di antaramu, maka engkau harus menyokong dia sebagai orang asing dan pendatang, supaya ia dapat hidup di antaramu. Janganlah engkau mengambil bunga uang atau riba darinya, melainkan engkau harus takut akan Allahmu, supaya saudaramu dapat hidup di antaramu. Janganlah engkau memberi uangmu kepadanya dengan meminta bunga, juga makanannya janganlah kauberikan dengan meminta riba.

Pelarangan bunga yang absolut merupakan ciri yang menonjol dalam legislasi perekonomian kaum Yahudi di masa lalu. Hal ini bisa ditemukan dalam kitab Injil: "Jika engkau meminjamkan uang kepada umatku yang lemah/miskin, engkau tidak boleh bertindak kepadanya sebagai lintah darat". Ayat-ayat senada juga ditemukan dalam Deuteronomy 23: 19, Exodus 22: 25 (Sills, t.t.,: 473).

Pada Abad Pertengahan, larangan terhadap bunga (juga disebut riba) menjadi ciri utama hukum gereja. Tetapi, karena gereja tidak menganggap *income* dari hak milik sebagai kategori riba, maka di sana-sini terjadi perkembangan hukum fiksi di mana yang dilarang telah diubah menjadi hal yang lumrah dan diizinkan sebagai bentuk pendapatan dari hak milik (Sills, t.t.: 473).

Peradaban Mesir Kuno, Yunani dan Romawi telah mengenal sistem riba sejak 2500 tahun SM (Sebelum Masehi). Sejak tahun 2000 SM, penduduk Mesopotamia (daerah Irak sekarang) telah mulai menggunakan sistem riba. Pada 500 tahun SM, *Temple of Babilon* telah pula menggunakan sistem ini dengan menerapkan riba sekitar 20% per tahun.

Dalam tradisi Hindu, referensi mengenai riba ditemukan pada naskah keagamaan India kuno sebagaimana disarikan dengan amat baik oleh Jain (1929) dalam karyanya *Indigenous Banking in India*. Catatan awal ditemukan dalam teks Vedic India kuno (2000-1400 SM) di mana pemungut riba (*kusidin*) disebut berulang kali dan diinterpretasikan sebagai pemberian pinjaman dengan bunga. Hal ini juga ditemukan pada teks *Sutra* (700-100 SM) dan *Jatakas*

dalam Budha (600-400 SM). Pada masa inilah perasaan jijik pada riba diekspresikan. Misalnya, adanya larangan bagi kasta *Brahmana* dan *Kshatriya* meminjamkan uang dengan memungut bunga.

Dalam tradisi Islam, terdapat perbedaan pandangan yang tajam di kalangan ulama ketika mereka mencoba mendudukan persoalan riba pada transaksi perekonomian modern. Mereka belum memiliki kesatuan bahasa dalam memandang bunga yang diberlakukan dalam operasi perbankan modern.

Riba sebagai suatu sistem penindasan, menurut sebahagian sarjana, mesti dilihat dari segi semangatnya, dengan tidak terlalu menekankan tujuan (*ghayah*) nya. Artinya, riba perlu dilihat sebagai kaedah (*wasilah*), bukan matlamat. Yang perlu ditekankan ialah pemberantasan sistem pengumpulan atau monopoli harta di kalangan kelompok-kelompok tertentu. Oleh karena itu, yang haram pada konteks ini bukan hanya riba, tetapi juga sistem-sistem lain yang mengakibatkan menumpuknya kekayaan di kalangan orang-orang tertentu dan tidak tersebar secara adil di kalangan masyarakat. Sistem-sistem ini juga turut haram sebagaimana haramnya sistem riba.

Berbagai Perspektif tentang Bunga

Dalam bahasa Inggris, padanan kata untuk istilah bunga adalah *interest*. Dalam *The New Glorier Webster International Dictionary* (Vol. 1: 502), kata *interest* memiliki arti '*money paid for the use of money borrowed*' (uang yang dibayar atas penggunaan uang yang dipinjam); '*something added above an exact equivalent*' (sesuatu yang ditambahkan di atas rata-rata yang sebenarnya). Dalam *McGraw-Hill Dictionary of Modern Economics a Handbook of Terms and organization* (1973:304), kata *interest* berarti '*price paid for the use of money over a period of time*' (harga yang dibayarkan atas penggunaan uang selama periode waktu tertentu).

Bunga (*interest*) memiliki konotasi yang lebih luas meliputi pendapatan dan keuntungan yang diperoleh dari kekayaan. Bunga juga dipahami sebagai biaya atas modal yang meliputi *income* alternatif yang dapat diperoleh dari pemberian pemanfaatan sejumlah uang (Sills, t. t.: 470).

Ahli hukum abad pertengahan (*medieval canonists*) menemukan bahwa kata *interest* berasal dari kata Latin *interesse*. Tetapi, kata *interesse* memiliki makna yang berbeda dengan makna kata *interest* seperti yang dikenal sekarang ini. Kata *interesse* merujuk pada kompensasi yang dibuat oleh debtor terhadap kreditornya sebagai akibat penundaan pembayaran kembali pinjaman (*as the result of delay in the repayment of loans*) (Noona dalam Sills, t.t.: 471).

Pada Abad Pertengahan, bunga dilarang karena uang dianggap mandul (*barren*), yaitu tidak dapat menghasilkan barang dan jasa. Pendapat ini mengingatkan kita pada pernyataan yang pernah diungkapkan oleh filosof Yunani, Aristoteles, yang menyebut uang sebagai ayam betina mandul yang tidak bisa bertelur. Di samping itu, bunga juga disebut riba. Karena itu, pemungutan riba dilarang keras oleh undang-undang negara dan telah menjadi pemahaman umum bahwa larangan riba merupakan salah satu ajaran agama mereka.

Tawney (dalam Qureshi 1985:43) melukiskan hal ini dengan baik dengan mengatakan bahwa "seluruh skema pemikiran manusia Abad Pertengahan berusaha menanamkan anggapan bahwa di atas segala kegiatan ekonomi yang merupakan suatu satuan yang mencakup seluruh kemauan dan penghidupan manusia adalah agama". Pandangan yang menyatukan ekonomi dan agama pada abad pertengahan bisa dipahami karena pada masa itu dominasi gereja sangat kuat. Gereja pada saat itu menghendaki seluruh penganut agama Kristen untuk menjadi pengikut yang setia (*loyal adherents*).

Namun, seiring dengan runtuhnya dominasi gereja, *anthropocentrism*, paham bahwa manusia adalah pusat segala sesuatu, muncul dan mendominasi pemikiran manusia, serta mendobrak pandangan keagamaan-mitologi secara revolusioner. Manusia, dengan demikian, bebas menjadi penentu segala-galanya; manusia adalah penguasa realitas dan penentu kebenaran (Kuntowijoyo 1995:160).

Pandangan ini berpengaruh pada cara pandang ekonomi. Jika pada Abad Pertengahan sampai abad ketiga belas peraturan

gereja merupakan peraturan yang tinggi dan karenanya pengambilan bunga uang dilarang keras, maka kaum reformis yang dipimpin oleh Luther dan Zwingle mengatakan bahwa peminjaman uang dengan dipungut bunga mulai menjadi bagian yang inheren dalam kehidupan masyarakat. Bacon dalam *Discourse on Usury* (dalam Qureshi 1985:45) menggambarkan keadaan baru ini sebagai berikut:

Keadaanlah yang memaksa manusia memberi dan menerima pinjaman uang, tetapi karena mereka itu tidak mempunyai perasaan belas kasihan, mereka tidak bersedia memberikan pinjaman kepada orang lain, apalagi kalau mereka itu tidak memperoleh hasil apa-apa dari perbuatan itu. Oleh sebab itu, pengambilan bunga atas uang yang dipinjamkan harus diizinkan.

Kondisi yang digambarkan Bacon di atas tidak dapat dilepaskan dari pengaruh reformasi pasca tumbangannya dominasi gereja dan menguatnya ideologi rasionalisme, yakni pandangan yang menempatkan nilai-nilai egoisme (individualisme) di atas cinta kasih (altruistik). Siapa kerja apa dan dapat berapa mungkin menjadi jargon yang tepat untuk menggambarkan sikap individualisme itu.

Kebersamaan masyarakatpun semakin pudar dan masyarakat tidak memiliki daya kohesif. Mereka secara sadar telah menggeser pola kehidupan tradisional yang sarat dengan nilai-nilai cinta kasih, dan kepatuhan terhadap norma agama dan sosial yang disepakati bersama. Pada keadaan ini, masyarakat kehilangan pegangan hidup dan akhirnya terperangkap dalam dunia anomie, yaitu keadaan hampa norma (*normlessness*) (Budiman dalam Triuwono 2000:xi).

Akibat masyarakat mencintai harta (*hub al-din*) secara berlebihan, aturan dan undang-undang anti bunga yang dilegalkan oleh gereja menjadi hilang ditelan hasrat yang ingin kaya dengan jalan pintas, yakni pembungaan uang. Hasrat tersebut pada gilirannya ditebus dengan biaya yang tidak kecil, berupa runtuhnya ikatan emosional dan solidaritas antara sesama, sehingga terjadi konflik sosial yang tak terhindarkan. Untuk meredam kondisi ini, ditetapkan

lagi undang-undang anti riba di Eropa. Di Inggris, larangan ini dikeluarkan pada tahun 1545 pada masa pemerintahan Henry VIII. Pada saat ini kata riba ditukar dengan istilah bunga dengan maksud untuk memperlunak istilah konotasi tindakan yang berhubungan dengan pinjaman uang (Qureshi 1985:45).

Istilah bunga selanjutnya mewarnai segala aktivitas ekonomi dan masyarakat mulai bertindak sesuai dengan kemauan zaman. Penumpukan barang atau modal menjadi hal yang lumrah karena dengan cara seperti itu mereka dapat memenuhi selera dan ambisi mereka untuk mendapatkan kekayaan atau mengharapkan sesuatu hasil yang lebih baik dari pengorbanan yang mereka lakukan.

Berawal dari ambisi seperti ini, langkah legalisasi sistem pembunga uang melalui teori-teori ekonomipun terjadi sehingga bunga dengan demikian dianggap sebagai hadiah atau balas jasa yang diberikan kepada seseorang atas kesediaannya menunda memenuhi kebutuhannya. Dalam ungkapan Adam Smith dan David Ricardo, bunga merupakan "kompensasi di mana peminjam membayar kepada pemberi pinjaman sebagai bentuk keuntungan dengan menggunakan uang pihak yang terakhir" (Qureshi 1985; Ahmad 1987).

Alasan Smith dan Ricardo untuk menjustifikasi pandangannya adalah bahwa bunga merupakan instrumen untuk mengajak para deposan agar menyimpan uang. Teori ini menganggap produktivitas sebagai suatu sifat dari modal dan membenarkan bunga sebagai suatu ganjaran untuk produktivitas. Identik dengan pandangan tersebut, Marshall memandang bunga sebagai salah satu faktor terpenting yang mengatur volume tabungan; makin tinggi suku bunga, makin besar pula imbalan menabung dan makin tinggi pula kecenderungan untuk menabung; sebaliknya, makin rendah suku bunga, makin rendah pula imbalan menabung (Qureshi 1985).

Ralph Turvey (dalam Chapra 1992) menolak pandangan ini dengan mengatakan bahwa tingkat suku bunga tidak mempengaruhi akar masalah dan tidak relevan bagi pengambilan keputusan investasi. Pandangan senada juga datang dari seorang ahli ekonomi kapitalis, Lord Keynes, yang secara tegas mengatakan

bahwa volume tabungan tergantung pada volume investasi dari masyarakat bisnis, bukan pada bunga. Suku bunga yang tinggi cenderung mengurangi volume investasi dari masyarakat bisnis. Akibatnya, muncul implikasi negatif dalam perekonomian secara keseluruhan dalam perdagangan, industri dan sebagainya.

Menurut Nassu William (dalam Ahmad 1987:53), bunga adalah sejumlah uang yang diberikan kepada seseorang karena ia telah bertindak *abstinence*, yaitu membatasi diri dari perbuatan yang kurang bermanfaat dan berbuat sesuatu yang bisa membawa hasil baginya, terutama di masa yang akan datang. Pandangan ini menegaskan bahwa tindakan *abstinence* lebih mementingkan kesenangan di masa yang akan datang dari pada memenuhi hasrat dan kesenangan di masa sekarang.

Karena uang bukanlah sesuatu yang dapat tumbuh dan berkembang dengan sendirinya, dalam teori ekonomi, sesuatu yang kecil bisa menjadi besar hanya melalui usaha-usaha manusia sehingga berkurang dan bertambahnya jumlah uang bagi seseorang hanya jika diupayakan secara wajar, dalam konteks ini berlaku apa yang disebut dengan *risk return profile* (Muhamad 2002).

Dalam teori ekonomi modern, teori bunga marginal juga disinyalir gagal menerangkan tentang suku bunga. Produktifitas marginal dari suatu modal yang berupa barang-barang hanya menjelaskan tentang sewa yang dikeluarkan atas pemakaian barang-barang tersebut. Sewa tidak lebih dari sejumlah uang saja. Untuk menghitung tingginya suatu suku bunga, harus diketahui besarnya nilai dari suatu barang. Nilai berupa modal dari suatu barang ini tergantung pada nilai produksi atau jasa yang dapat diberikannya. Setelah mengetahui nilai produk dari sesuatu modal, untuk sampai kepada nilai modalnya, harus ditentukan sebelumnya berapa besar suku bunga. Misalnya, suatu barang modal bisa menghasilkan pendapatan bersih Rp. 4000 setahunnya, nilai pasar dari modal itu ditentukan oleh suku bunga pinjaman uang di pasaran bebas. Apabila suku bunga 10%, maka nilai pasar dari modal itu adalah 40.000. Cara mencari besarnya nilai dari barang modal ini disebut 'proses kapitalisasi'. Singkatnya, teori ini menghendaki penetapan terlebih dahulu apa yang mesti dicari (Nicholson 2000).

Selain beberapa teori bunga di atas, pembahasan bunga juga tidak luput dari teori moneter. Teori ini tidak mencurahkan perhatian pada sebab-sebab timbulnya bunga, tetapi lebih menekankan pada penentuan besarnya suku bunga. Dalam teori ini, suku bunga menggambarkan tingkat uang yang beredar di masyarakat dan oleh sebab itu penentuan suku bunga seluruhnya merupakan gejala moneter. Pendekatan moneter terhadap bunga melahirkan dua teori yang saling bertentangan, yaitu teori pinjaman uang (*loanable fund theory*) dan teori keseimbangan cash (*cash balance* atau *liquidity preference theory*).

Pemikiran ini bertumpu pada pemikiran yang cenderung berdasarkan pada kepentingan untung dan rugi dalam bertindak. Dalam aspek ekonomi, tindakan manusia dilakukan berdasarkan basis kalkulasi rasional. Adam Smith dalam (Deliarnov, 1997) mengakui bahwa keseimbangan pasar dan sosial sebagai hasil spontan dari aktivitas *profit maximizing* (upaya maksimalisasi keuntungan).² Pandangan ini cenderung menegaskan adanya dua hal berikut:

² Keuntungan marginal adalah keuntungan yang diperoleh dari penjualan satu atau lebih unit output yang relevan dengan upaya maksimalisasi keuntungan perusahaan. Apabila perusahaan dapat menjual semua apa yang diinginkan tanpa mempengaruhi harga pasar, harga pasar tentu saja akan menjadi keuntungan ekstra yang diperoleh dari penjualan satu unit atau lebih. Dengan kata lain, apabila keputusan output perusahaan tidak mempengaruhi harga pasar, keuntungan marginal adalah sebanding dengan harga. Sebuah perusahaan menjual, misalnya, 50 keping barang dengan harga satuan \$1, maka total keuntungan adalah \$50. Apabila perusahaan menjual satu atau lebih unit tambahan dengan harga yang sama, maka hasil penjualan tersebut tidak akan mempengaruhi harga karena pendapatan dari penjualan tersebut \$1, dan total keuntungan marginal akan meningkat menjadi \$51. Keuntungan marginal dari barang tambahan yang ke-51 adalah \$1 (= \$51-\$50). Maksimalisasi keuntungan dapat ditempuh melalui beberapa alternatif, di antaranya adalah maksimalisasi pendapatan (*revenue maximization*) dan meningkatkan harga (*mark-up pricing*). *Revenue maximization* diperkenalkan oleh William J. Baumol, yang mengamati bahwa kebanyakan para manajer terikat untuk meningkatkan pendapatan penjualan ketimbang keuntungan. Misalnya, gaji yang lebih tinggi dibayarkan pada para manajer oleh perusahaan besar (volume dolar penjualannya tinggi) ketimbang kepada manajer perusahaan yang lebih dapat menguntungkan. Dalam istilah yang sederhana, gagasan tersebut adalah bahwa apabila perusahaan mendapat keuntungan penjualan yang cukup, keuntungan akan mengikuti secara meyakinkan karena perusahaan pada tahap selanjutnya dapat mengontrol kelebihan harga (*overpricing*). Teknik *mark-up pricing* dalam operasionalisasinya diterapkan melalui langkah-langkah manajemen memperhitungkan total rata-rata biaya produksi output pada tingkat normal.

Dari biaya ini, perusahaan kemudian menambah keuntungan dengan menyampaikan harga penjualan barang-barang. Biasanya, penambahan keuntungan adalah dengan -
(bersambung ke halaman berikutnya)

Pertama, bila tidak ada bunga, dana pinjaman akan diberikan kepada peminjam secara cuma-cuma dan oleh karena itu, permintaan akan pinjaman tersebut akan melonjak naik dan tidak akan ada mekanisme untuk menyeimbangkan penawaran dan permintaan. Anggapan ini mengandung makna bahwa bunga merupakan satu-satunya kriteria yang paling obyektif untuk mengalokasikan sumber daya sekaligus untuk membuat keseimbangan antara permintaan dan penawaran (*supply and demand*).

Kedua, tingkat suku bunga uang telah menjadi mekanisme yang berhasil mengalokasikan sumber daya secara optimal dan bahwa keuntungan saja tidak dapat menjalankan fungsi secara efisien.

Dalam pandangan pendukung ekonomi dan perbankan Islam, dana tidaklah tersedia secara cuma-cuma, tetapi hanya akan tersedia karena ada biaya dan biaya ada dalam bagi hasil. Adalah tidak benar, sebagaimana pandangan kedua di atas, bahwa suku bunga merupakan mekanisme yang efisien untuk mengalokasikan sumber daya.

Umar Chapra dalam analisisnya menemukan bukti yang mendukung anggapan ini. Dengan mengutip Enzler Conrad dan Johnson, ia menegaskan terdapat bukti yang kuat untuk sampai pada kesimpulan bahwa di Amerika Serikat saham modal yang ada pada saat ini telah mengalami mislokasi yang sangat serius dan

- mengatur persentase biaya rata-rata, yang berarti harga penjualan adalah harga perkalian dari biaya rata-rata. Berbeda dengan perusahaan yang memaksimalkan keuntungan, perusahaan yang menggunakan strategi *mark-up pricing* secara jelas menaruh beberapa perhatian terhadap biaya. Keduanya memiliki perbedaan. Jenis yang pertama menuntut perusahaan untuk menggunakan biaya marginal dalam kalkulasi keuntungan, sedangkan yang kedua menuntut perusahaan untuk menggunakan seluruh biaya rata-rata. Selain itu, perilaku perusahaan yang berorientasi pada maksimalisasi keuntungan dengan perusahaan yang berorientasi pada peningkatan harga tampaknya tidak mengambil keuntungan dari demand. Perusahaan yang memaksimalkan keuntungan harus mempertimbangkan keuntungan marginal dari penjualan satu unit atau lebih. Perusahaan yang menggunakan *mark-up pricing* melebihi biaya rata-rata akan nampak tidak membuat beberapa pertimbangan, kecuali apabila keuntungan perusahaan melalui beberapa cara dipengaruhi oleh demand yang akan meningkatkan harga secara konsisten dengan model maksimalisasi keuntungan.

jenis-jenis modal dana yang dimislokasi tersebar dalam berbagai sektor perekonomian dan jenis modal.

Berdasarkan catatan sejarah kuno, semua ahli sepakat bahwa belumlah terwujud asumsi bahwa praktek pembungaan uang dapat mendatangkan kesejahteraan dan stabilitas pembangunan ekonomi masyarakat. Yang terjadi sebaliknya, ia membawa keterpurukan ekonomi masyarakat. Karena itu, sangatlah rasional apabila para ahli hukum, agamawan, dan filosof pada masa lalu mengutuk praktek pembungaan uang.

Uang dalam pandangan mereka berfungsi sebagai alat yang mempermudah perdagangan manusia dalam memenuhi kebutuhannya (Qureshi 1985: 43; Abu Saud 1992). Sebagai alat pembayaran, uang merupakan ukuran nilai. Nilai uang selalu berubah dan sifatnya tidak tetap. Proporsi pertukaran komoditi dengan uang tidak selalu tetap dan stabil. Kondisi ketidakstabilan ini membuat nilai mata uang suatu negara naik dan turun. Akibatnya, terjadi dampak serius terhadap perekonomian, seperti inflasi dan deflasi. Di sisi lain, kondisi ini juga akan mengakibatkan bermunculannya usaha pembungaan uang.

Uang juga dapat dilihat sebagai satuan nilai untuk menghindari terjadinya perdagangan ala primitif seperti perdagangan barter. Jenis perdagangan ini dalam kajian tentang riba masuk dalam kategori *riba al-fadl* yang dilarang Islam. Perdagangan model ini mengandung unsur eksploitasi dan merugikan satu pihak. Chandler (1990:6) mengemukakan secara agak rinci beberapa kerugian akibat perdagangan dengan sistem barter ini.

Pertama, tidak adanya unit yang umum untuk mengukur dan menyatakan nilai barang dan jasa yang dimaksud. Dalam situasi semacam ini nilai suatu barang di pasar tidak dapat dinyatakan hanya dalam satu jumlah, tetapi harus dinyatakan dalam beberapa jumlah sebanyak jumlah dan jenis serta kualitas suatu barang dan jasa lainnya di pasar.

Kedua, tidak adanya kesesuaian minat dari kedua belah pihak. Dalam ungkapan lain, jarang terjadi pemilik suatu barang atau jasa secara mudah dapat menemukan seseorang yang

menginginkan barang tersebut lebih dari barang lainnya dan memiliki barang yang sangat diinginkan oleh pemilik barang tersebut.

Ketiga, tidak adanya suasana yang memuaskan untuk mencatat kontrak yang memerlukan pembayaran-pembayaran di masa depan yang merupakan bagian yang penting dari suatu ekonomi pertukaran, seperti persetujuan mengenai gaji, bunga sewa dan harga yang akan berlaku selama suatu periode waktu tertentu. Dalam system barter, pembayaran masa depan harus dinyatakan dalam barang-barang dan jasa khusus.

Keempat, tidak adanya metode untuk menyimpan daya beli yang berlaku umum. Orang dapat menyimpan daya beli umum untuk penggunaan masa depan hanya dengan menyimpan komoditi atau hak atas komoditi khusus. Cara seperti ini mengandung banyak kerugian, misalnya nilai komoditas yang disimpan mungkin menurun atau meningkat, biaya penyimpanan yang mahal, dan mungkin sulit untuk menjual kembali secara cepat tanpa kerugian bila pemegangnya ingin membeli suatu barang lain.

Untuk melepaskan diri dari kesulitan-kesulitan tersebut, uang dalam sistem perekonomian memiliki fungsi yang sangat penting sebagai roda utama dalam sirkulasi perdagangan. Dalam membahas fungsi uang, Goldfeld dan Chandler (1990) membaginya ke dalam empat fungsi khusus sebagai berikut: (1) satuan nilai; (2) alat tukar; (3) standar pembayaran tertunda; dan (4) alat penimbun kekayaan.

Fungsi uang yang pertama sebagai satuan nilai (*unit of value*) dikenal dengan sebutan-sebutan lain, yaitu standar nilai (*standard of value*), satuan hitung (*unit of account*), nilai tukar umum (*common measure of value*) dan nilai denominasi umum (*common denominator of value*). Semua istilah ini mewakili satu gagasan umum bahwa satuan moneter berfungsi sebagai satuan nilai yang mana terhadapnya nilai dari barang-barang dan jasa-jasa diukur dan dinyatakan, seperti real, rupiah, peso, dollar dan sebagainya. Nilai dari setiap barang atau jasa dinyatakan sebagai satuan harga (*price*) yang diartikan sebagai jumlah satuan moneter untuk apa satuan tersebut ditukarkan.

Sebagaimana halnya dalam fungsi pertama, uang dalam fungsinya yang kedua sebagai alat tukar juga dikenal dengan beberapa istilah lain, yaitu alat tukar (*medium of exchange*), perantara pembayaran (*means of payment*), dan alat sirkulasi (*circulating medium*). Fungsi uang ini diwujudkan oleh sesuatu yang umumnya diterima orang dalam pertukaran barang dan jasa, yang bisa berupa potongan emas, uang logam, secarik kertas, atau kredit pada buku bank yang dijadikan sebagai syarat yang diperlukan untuk obyek yang akan digunakan sebagai uang.

Fungsi uang yang ketiga sebagai standar pembayaran tertunda berarti uang dijadikan sebagai unit yang digunakan untuk mengukur pembayaran tertunda atau pembayaran di masa depan. Sistem ekonomi modern memerlukan adanya kontrak dalam bentuk pembayaran tertunda. Kebanyakan kontrak ini berupa kontrak untuk pembayaran pokok hutang dan bunga hutang yang menetapkan pembayaran di masa depan dalam unit-unit moneter.

Sedangkan fungsi uang yang terakhir sebagai alat penimbun kekayaan mengasumsikan bahwa pemegang uang sebenarnya adalah pemegang daya beli yang berlaku secara umum yang dapat dibelanjakan sepanjang waktu jika mereka merasa cocok atas sesuatu barang yang ingin dibeli. Mereka menganggap bahwa uang itu akan diterima pada setiap waktu untuk setiap barang dan jasa dan bahwa uang itu akan diterima secara *constant* dilihat dari segi uang itu sendiri. Dengan demikian, uang merupakan alat penimbun kekayaan yang baik yang dapat digunakan, misalnya, untuk membayar keperluan mendadak dan melunasi hutang-hutang yang ditetapkan dalam nilai uang.

Pandangan di atas, khususnya point terakhir di mana fungsi uang ditempatkan sebagai alat penimbun kekayaan, dipandang sebagian suatu bentuk anomali dalam kehidupan ekonomi-sosial. Apabila harta terhimpun kepada kelompok-kelompok tertentu saja, ini akan memberi kesempatan luas bagi kelompok-kelompok tertentu untuk melakukan petualangan dan kejahatan moral. Di samping itu, kecenderungan menfungsikan uang sebagai alat penimbun kekayaan merupakan tradisi jahiliyah yang secara normative bertentangan dengan nilai kemanusiaan,

karena kecenderungan semacam ini membuka peluang terjadinya praktek pembunga-an uang dan bergentayangannya para rentenir yang selalu ingin memenuhi hasrat mereka dengan prinsip maksimalisasi keuntungan.

Perspektif Fundamentalisme Islam tentang Riba dan Bunga

Kajian tentang riba dan bunga sebagaimana telah diuraikan sebelumnya memberikan inspirasi dan pemahaman yang jelas bahwa keduanya memiliki esensi yang sama. Meskipun terdapat argumentasi tertentu yang mencoba menafikan kesamaan esensi tersebut, tampak jelas bahwa keduanya sama dari aspek penjelasan rasional pengharaman riba. Kesamaan ini tidak saja berdasarkan pada sudut pandang norma-norma Islam dan agama-agama besar lainnya, tetapi juga pada pemikiran sosiologis-filosofis yang cenderung menyamakan keduanya, bahkan menggunakan kedua istilah tersebut secara bergantian (*interchangeably used*). Bagian ini secara khusus akan menyoroti pemahaman dan pendekatan fundamentalisme Islam dalam memahami doktrin Islam yang terkait dengan riba dan bunga.

Salah satu organisasi fundamentalisme Islam yang memainkan peran penting dalam dimensi ekonomi-politik adalah Jama'ati Islam yang dimotori oleh Maulana Mawdudi. Menurut Mawdudi (1981), perbedaan sistem ekonomi Islam dengan ekonomi konvensional terletak pada pengharaman riba dalam Islam. Riba merupakan bunga yang diperoleh dari sejumlah uang yang dipinjamkan kepada orang lain. Islam juga, menurut Mawdudi (1981), membatasi konsumsi dengan menentukan secara tegas apa yang halal dan apa yang haram sehingga Islam mampu mencegah eksekusi negatif yang timbul dari sistem kapitalisme dan sistem sosialisme seperti konsumerisme.

Jama'ati Islam menekankan pada bentuk hukum (*legal form*) dari riba sebagaimana terkandung dalam hukum Islam dan menekankan bahwa kata-kata yang disebutkan dalam al-Qur'an harus dipahami secara tekstual atau apa adanya (*literal meaning*), tanpa harus memperhatikan apa yang dipraktikkan pada periode pra-Islam.

Dalam khazanah ilmu tafsir, melalui pendekatan literal (*literal approach*), seorang penafsir (*mufassir*) lebih menekankan teks al-Qur'an sebagai pusat dalam memahami maksud suatu ayat. Pendekatan ini cenderung bersifat kearaban karena al-Qur'an turun pada masyarakat Arab sebagai audiens pewahyuan. Dengan pendekatan ini, analisis ayat-ayat al-Qur'an cenderung bergerak dari refleksi (teks) ke praksis (konteks). Praksis sebagai muaranya lebih bersifat kearaban sehingga pengalaman lokal (sejarah dan budaya) di mana seorang penafsir dengan audiensnya berada tidak menempati posisi yang signifikan atau bahkan sama sekali tidak punya peran (Gusmian 2002:248). Artinya, dengan pendekatan tekstual, kelompok Islam fundamentalis menarik sejarah masyarakat Arab yang menjadi audiens bagi latar belakang historisnya turunya ayat al-Qur'an (*asbab al-nuzul*) ke dalam konteks kehidupan masyarakat modern. Apa yang dipandang sebagai pesan (*message*) al-Qur'an pada masyarakat Arab berlaku pula untuk masyarakat modern.

Corak pemahaman ayat dengan pendekatan tekstual ini sangat erat kaitannya dengan metode tafsir riwayat. Metode tafsir ini menempatkan pemahaman Nabi Muhammad sebagai acuan tunggal. Artinya, riwayat merupakan sumber penting dalam memahami teks al-Qur'an sehingga disebut metode tafsir riwayat. Dalam sejarah hermeneutika al-Qur'an, metode ini merupakan suatu proses penafsiran ayat al-Qur'an yang menggunakan data riwayat dari Nabi atau sahabat-sahabatnya sebagai variabel penting dalam proses penafsiran al-Qur'an (Gusmian 2002:197).

Pendekatan dan metode pemahaman al-Qur'an seperti ini merupakan salah satu karakteristik fundamentalisme Islam dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an seperti ayat-ayat tentang riba yang mereka jadikan landasan paradigmatis dalam mengharamkan bunga bank. Menurut pandangan ini, tidak ada makna alternatif untuk menafsirkan *riba* dalam al-Qur'an selain dengan makna dasar istilah itu karena maknanya sudah jelas dengan sendirinya. Apapun situasinya, pemberi pinjaman tidak memiliki hak untuk menerima tambahan apapun melebihi dan di atas modal pokok pinjaman (Zahra dalam Saeed 1996).

Jama'ati Islami melihat bahwa keuntungan dari berbagai pinjaman adalah riba yang diharamkan. Dalam hal ini, tidak ada bedanya antara apa yang dinamakan pinjaman konsumsi dan pinjaman produksi karena *nash* (teks) al-Qur'an secara keseluruhan telah menetapkan haramnya keuntungan dari dua jenis pinjaman itu. Menurut Al-Mawdudi, yang juga senada dengan Sayyid Qutb (tokoh fundamentalisme Islam Ikhwan al-Muslimin), memandang ketidakadilan menjadi alasan utama (*raison de' etre*) pengharaman riba. Ia mengatakan bahwa *zulm* (*injustice*) menjadi alasan mengapa transaksi dengan melibatkan bunga tidak diperbolehkan. Mengikuti pandangan Mawdudi ini, kelompok fundamentalis Jama'ati Islami memahami riba sebagai setiap tambahan atas pinjaman.

Sejalan dengan Mawdudi, Muhammad Sayyid Thatawi memandang bahwa keuntungan yang ditetapkan terlebih dahulu dalam kadar tertentu, sebagaimana yang dipraktikkan oleh bank modern, adalah riba yang diharamkan oleh syari'at Islam. Umar Chapra, seorang penasehat Islamic Development Bank, memahami bahwa riba memiliki makna dan maksud yang sama dengan bunga. Menurutnya, dalam syari'ah, secara teknis riba mengacu kepada premi yang harus dibayar oleh peminjam kepada pemberi pinjaman bersama dengan pinjaman pokok sebagai syarat untuk memperoleh pinjaman lain atau untuk penangguhan.

Chapra menyatakan bahwa sudah menjadi konsensus semua kalangan mazhab hukum dalam Islam bahwa istilah riba berarti bunga dalam semua jenis dan bentuknya. Konsensus ini tertuang dalam dokumen *Council of Islamic Ideology* (CII) (Saeed, 1995:50). Tampak jelas bahwa kelompok fundamentalisme Islam menilai bunga bank sebagai riba yang diharamkan dalam hukum Islam. Pengharaman ini disebabkan adanya eksploitasi dan ketidakadilan dalam hal penyandang dana dijamin memperoleh keuntungan tanpa melakukan sesuatu atau ikut menanggung resiko, sementara pengusaha/peminjam, meskipun sudah bekerja keras, tidak mempunyai jaminan serupa.

Menurut mereka, riba dalam segala bentuknya adalah haram, termasuk deposito. Hal ini didasarkan atas pemahaman mereka bahwa sifat yang tampak dalam riba adalah adanya suatu

keuntungan yang diambil oleh orang yang menjalankan riba, yaitu mengeksploitasi tenaga orang lain untuk mendapatkan tambahan tanpa mencurahkan tenaga sedikitpun dan jaminan keuntungan atas harta yang dipinjamkan. Karena itu, bagi kaum fundamentalis, adalah menyesatkan pandangan kelompok tertentu yang memahami riba sebagai suatu perintah agama yang terpisah dan bukan sebagai bagian integral dari tatanan ekonomi yang islami dengan keseluruhan etos, tujuan dan nilai-nilai yang melekat.

Taqiyudin al-Nabhani memandang bahwa praktek seperti ini bertentangan dengan kaidah *al-gharam bi al-ghanami* (bila ada keuntungan, maka ada kerugian). Ia mengemukakan bahwa masyarakat dalam konteks sekarang adalah masyarakat yang hidup berdasarkan sistem kapitalis, yang mana bank dianggap sebagai sesuatu yang urgen dalam kehidupan mereka dan pemilik harta memiliki penguasaan penuh atas harta miliknya dan bebas mengelolanya dengan cara menipu, menimbun, berjudi dan riba. Karena itu, sudah sepantasnya sistem ekonomi sekarang harus dirombak dengan sistem ekonomi Islam.

Banyak pakar ekonomi dan politik berkeyakinan bahwa krisis ekonomi dewasa ini sebagian besar diakibatkan oleh sistem bunga. Ekonomi dunia tidak akan membaik jika suku bunga tidak diturunkan sampai titik nol. Di antara ahli ekonomi yang menyerang sistem riba ini adalah Dr. Schat (Direktur Bank Sentral Jerman di masa pemerintahan Nazi). Ia mengatakan bahwa dengan menggunakan ilmu hitung (yang tidak berkesudahan) ternyata semua harta kekayaan yang ada di muka bumi ini cepat atau lambat akan mengalir ke kantong segelintir para lintah darat. Ini disebabkan karena pemberi pinjaman dengan riba akan selalu memperoleh keuntungan dalam semua kegiatannya (Capra, 1997). Sedangkan orang yang meminjam bisa untung juga bisa rugi. Dari sinilah semua harta kekayaan akan mengalir ke kantong orang-orang yang selalu untung. Kondisi ini telah dialami oleh banyak (hampir seluruh) negara sedang berkembang yang semakin hari semakin sulit untuk dapat melunasi hutang luar negerinya, bahkan hanya sekedar membayar bunganya saja sehingga hutang mereka semakin membengkak.

Analisis yang jernih dan objektif terhadap berbagai nash Al-Qur'an dan Sunnah dan mekanisme kerja bank beserta sistem bunganya dalam kerangka sosiologis sebagaimana telah diuraikan di atas telah mengantarkan kita kepada suatu pemahaman yang jelas tentang kedudukan bunga bank atau riba dalam syariat Islam. Berbagai bentuk riba³ yang telah dilarang oleh Allah dan Rasul-Nya pada masa lalu memiliki esensi yang sama (walau dengan bentuk berbeda) dengan sistem bunga yang sedang berjalan pada masa kini di berbagai lembaga perbankan.

Mengamati kondisi ini, kaum fundamentalis Islam memandang perlu dan wajib untuk membentuk suatu sistem baru perbankan yang menfungsikan diri dan menjalankan tujuannya sesuai dengan keadilan, kemanusiaan, pemerataan kekayaan, dan persaingan yang sehat. Sesuai dengan keyakinan kaum fundamentalis Islam, ajaran Islam dalam kaitan dengan fungsi dan tujuan perbankan telah memberikan landasan-landasan yang kokoh. Berikut ini adalah uraian yang bermaksud untuk mengelaborasi fungsi dan tujuan bank Islam dalam konteks pembangunan ekonomi masyarakat.

Rasionalitas Pelarangan Riba dan Bunga

Analisis yang jernih dan objektif terhadap makna riba dan bunga dan penelusuran atas perkembangan sejarahnya memberikan pemahaman yang jelas tentang kesamaan riba dan bunga. Argumen yang dijadikan landasan oleh para teoritis tertentu untuk membela bahwa bunga bank bukanlah riba yang dilarang Al-Qur'an dan Sunnah tidak memiliki justifikasi yang kuat karena bertentangan dengan ajaran agama-agama *samawi* dan agama-agama *wad'i* (Hindu dan Budha) dan undang-undang yang menjadi konsensus

³Chapra mengemukakan bahwa riba-al-nasi'ah (sebutan lainnya adalah riba al-duyun, riba al-mubashir dan riba al-jail) mengacu pada bunga atas pinjaman, sebagaimana yang dimaksudkan Q.S. 2: 275, yang artinya "Allah mengharamkan bunga". Sementara riba al-fadl (juga disebut riba al-buyu', ribaghayr al-mubashir dan riba al-khafi) dapat dijumpai dalam pembayaran dari tangan ke tangan dan obral barang dagangan. Istilah ini di satu pihak mencakup semua transaksi yang menyangkut pembayaran secara tunai dan di lain pihak pengiriman barang secara langsung. Karena itu, komoditas yang masuk dalam wilayah uang termasuk dalam wilayah riba al-fadl.

sosial dalam suatu komunitas seperti undang-undang di abad pertengahan. Demikian juga perdebatan panjang mengenai mekanisme kerja bank dan sistem bunganya. Dengan memahami makna dan kandungan makna riba dan bunga serta bentuk-bentuknya yang telah dilarang oleh Allah dan Rasul-Nya pada masa lalu, pada hakekatnya diyakini riba tidak berbeda atau memiliki esensi yang sama dengan sistem bunga yang diterapkan dalam sistem ekonomi dan perbankan konvensional modern.

Karena itu, bukan tanpa alasan perlunya upaya-upaya dekonstruksi praktek-praktek pembungaan uang atau riba dalam sistem perekonomian modern baik yang sudah terlembagakan melalui institusi finansial yang sudah *established* maupun yang dipraktikkan oleh para rentenir di tengah-tengah masyarakat moderen melalui institusi keuangan informal. Rasionalitas instrumental yang menjadi landasan pembenaran bunga yang diidentikkan dengan riba selama ini memiliki dampak bukan hanya pada aspek ekonomi, tetapi juga dampak sosial budaya lainnya.

Secara ekonomi, sistem bunga membawa dampak sebagai berikut. Pertama, sistem bunga mencegah terjadinya kondisi *full employment* karena (1) institusi bunga akan membentuk komponen biaya produksi tersendiri sehingga terjadi peningkatan pada struktur harga, yang berimplikasi pada penurunan daya beli masyarakat. Turunnya daya beli ini akan menyebabkan terjadinya penurunan tingkat konsumsi masyarakat, investasi, dan lapangan pekerjaan. Dengan kata lain, bunga akan "memiskinkan" masyarakat; (2) bunga mencegah tercapainya kondisi optimum untuk marjinal efisiensi permodalan (MEC). Kondisi ini mengakibatkan segala sumberdaya yang tersedia tidak dapat dimanfaatkan dan digunakan secara maksimal, sehingga berdampak pada penurunan tingkat investasi. Solusinya, nilai bunga harus direduksi hingga nol persen (bebas bunga) agar efisiensi permodalan dapat mencapai level yang maksimal, sehingga investasi dapat mencapai tingkat yang paling optimal.

Kedua, dampak lain dari bunga adalah tingginya konsentrasi ekonomi di kalangan orang-orang kaya. Dalam kegiatan perekonomian kapitalis, bunga dibebankan kepada konsumen

sebagai bagian dari harga barang yang dikonsumsi. Selanjutnya, pendapatan bunga ini akan mengalir kepada kaum kapitalis pemegang modal, baik secara langsung maupun melalui institusi perbankan. Dalam sistem ekonomi seperti ini, terjadi aliran kekayaan dari masyarakat banyak kepada segelintir orang saja.

Dalam bahasa yang lugas, Yusuf al-Qardhawi mengemukakan empat keburukan yang menjadi rasionalitas pelanggaran pelanggaran bunga, yakni:

1. Penerapan bunga menyiratkan pengambilan harta orang lain tanpa memberi dia apapun dalam transaksi/pertukaran. Pemberi pinjaman menerima sesuatu yang sia-sia.
2. Ketergantungan pada bunga tidak mendorong orang untuk bekerja secara aktif untuk mendapat uang. Meminjamkan uang atas bunga tidak akan digunakan dalam industri, perdagangan, dan usaha yang memerlukan modal. Dengan demikian, bunga menghalangi masyarakat banyak dari memperoleh keuntungan.
3. Izin pengambilan bunga menghalangi orang dari melaksanakan kebajikan sosial. Jika bunga dilarang, orang-orang akan meminjamkan satu sama lain dengan kehendak baik tanpa pamrih dari apa yang telah mereka pinjamkan.
4. Bunga memberi peluang kepada pemberi pinjaman untuk menjadi kaya dan peminjam menjadi miskin. Yang miskin akan dimanfaatkan oleh orang-orang kaya melalui pembayaran bunga atas modal pinjaman.

Dengan demikian, secara eksplisit dapat dikatakan bahwa bunga uang sebagaimana yang dipraktekan bank konvensional lebih banyak *mafsadat* (dampak negatif)-nya daripada *maslahat* (dampak positif)-nya. Pertimbangan ini sangat erat dengan kontekstualitas pelanggaran riba dalam sejumlah ayat al-Qur'an. Karnaen Perawaatmadja (dikutip Muhammad 2002:53) mencatat sejumlah *mafsadat* sistem bunga pada perbankan sebagai berikut:

1. Mengakumulasi dana untuk kepentingan sendiri;
2. Bunga penggeseran biaya kepada penanggung berikutnya;
3. Menyalurkan hanya kepada mereka yang mampu;
4. Penanggung terakhir adalah masyarakat;
5. Memandulkan kebijaksanaan dan stabilitas dan investasi;
6. Terjadinya kesenjangan yang tidak akan ada habisnya.

Merujuk pada beberapa *mafsadhat* dari sistem bunga sebagaimana dikemukakan di atas, resistensi Islam terhadap bunga yang menjadi *core* (inti) bank konvensional selama ini didasarkan atas alasan yang sangat rasional, yaitu secara normatif-sosiologis ingin menegakkan suatu sistem ekonomi yang di dalamnya semua bentuk eksploitasi dan ketidakadilan diakhiri. Penyamaan bunga dengan riba dan pelarangannya merupakan kebijakan rasional sebagai implementasi dari tujuan syari'at yang universal yang bertujuan untuk mendidik pribadi-pribadi agar menjadi sumber kebaikan bagi sesama dan masyarakat luas, selain bagi dirinya sendiri. Dengan melarang riba dan bunga, syari'at Islam juga bertujuan untuk menegakkan keadilan dan *ihsan* (kebajikan) pada diri sendiri, hukum, sosial, dan dunia menuju tercapainya kebaikan hidup yang hakiki.

Dengan bimbingan Islam, sebagai sebuah lembaga keuangan yang tumbuh dan besar dari kepercayaan masyarakat, bank perlu menetapkan *rule of the game* (aturan permainan) yang memungkinkan anggota masyarakat yang potensial untuk terlibat secara aktif memanfaatkan sumber daya yang dikelolanya dengan tetap memperhatikan azas *prudential* (kehati-hatian). Dengan cara ini, pembangunan ekonomi masyarakat luas yang berkesinambungan, berkelanjutan dan efisien dapat terwujud. Pada gilirannya, roda pembangunan ekonomi nasional dapat meningkat dan bermuara pada kesejahteraan hidup masyarakat banyak.

Bank Islam : dari Gagasan menuju Realitas

Salah satu perkembangan penting dalam industri perbankan dunia pada beberapa dekade terakhir ini, yang barangkali mempunyai implikasi jangka panjang bagi hubungan internasional

dunia perbankan, adalah munculnya sistem perbankan yang berbeda di negara-negara Muslim. Fenomena ini merupakan bagian dari kebangkitan kembali nilai-nilai fundamental Islam yang telah melahirkan islamisasi sektor finansial dengan fokus pada perbankan bebas bunga (*interest-free banking* [IFB]), yang secara umum dikenal dengan bank Islam (*Islamic banking*).

Pengertian Bank Islam

Bank Islam sebagai lembaga keuangan memiliki wilayah operasional yang sama dengan lembaga keuangan konvensional. Perbedaan definitif antara keduanya terletak pada aksentuasi nilai yang mendasarinya. Bank Islam dalam operasionalnya didasarkan dan disesuaikan dengan syari'at Islam. Bank Islam dapat didefinisikan sebagai lembaga keuangan yang usaha pokoknya adalah memberikan kredit dan jasa-jasa dalam lalu lintas pembayaran dan peredaran uang yang pengoperasiannya disesuaikan dengan syari'at Islam. Oleh karena itu, usaha bank Islam akan selalu dikaitkan dengan prinsip-prinsip syari'ah Islam (*Ensiklopedi Islam*: 231). Lembaga keuangan ini bertujuan untuk mendorong dan mempercepat kemandirian ekonomi masyarakat dengan melakukan kegiatan-kegiatan perbankan, finansial, komersial, dan investasi sesuai dengan prinsip-prinsip syari'ah Islam (Metwally 1995:141).

Bank Islam disebut juga dengan bank bebas bunga (*interest-free banking* [IFB]). Menurut Ziauddin Ahmad (1985), meskipun kata bebas bunga dan bank Islam sering digunakan secara bergantian (*used interchangeably*), terdapat perbedaan yang mendasar antara kedua konsep tersebut. Konsep yang pertama (bank bebas bunga) adalah konsep mekanis (*mechanical concept*), representasi dari sebuah model bank yang mengeliminasi bunga dalam sistem bank konvensional. Sedangkan konsep bank Islam (*Islamic banking*) adalah konsep normatif yang menjelaskan operasionalisasi bank sesuai dengan sistem nilai dalam Islam.

Geliat Pemikiran tentang Bank Islam

Sebagai sebuah realitas sosial, bank Islam bukanlah sebuah institusi yang lahir dari kevakuman. Ia sarat dengan kepentingan yang mencerminkan nilai-nilai yang diusung oleh penggagasnya. Institusi ungkap Berger dan Luckmann (dalam Triuwono 1995: 87) institusi selalu memiliki sejarah sebagai produknya. Muskil rasanya kita bisa memahami sebuah lembaga tanpa memahami sejarah proses pembentukannya.

Pernyataan di atas secara eksplisit menekankan bahwa sebuah institusi, termasuk institusi bank Islam, dalam dinamikanya memiliki dan melahirkan sejarah tersendiri. Karena itu, untuk memahami sebuah institusi, dalam hal ini bank Islam, secara jernih diperlukan pemahaman tentang sketsa sejarahnya. Uraian berikut ini akan menjelaskan perkembangan sejarah bank Islam dan dinamikanya pasca kolonisasi dan imperialisme Barat.

Sistem perbankan modern telah diperkenalkan ke negara-negara Muslim pada saat mereka secara politis dan secara ekonomis lemah pada akhir abad ke-19. Bank pusat di negara-negara imperialis (penjajah) mendirikan cabang-cabang lokal di ibukota negara-negara jajahan mereka dan menyediakan sebagian besar kebutuhan ekspor dan import bisnis asing. Sebagian besar penduduk lokal tidak disentuh oleh sistem perbankan itu.

Masyarakat pedagang lokal menghindari bank asing atas dua pertimbangan, yaitu alasan nasionalisme di satu sisi dan alasan agama pada sisi lain. Banyak orang mengurungkan keterlibatan mereka dalam aktivitas transaksi seperti rekening/giro dan transfer uang, meminjam dan menyimpan uang tabungan dalam bank guna menghindari bunga yang dilarang oleh agama.

Seiring dengan berlalunya waktu, masyarakat mengalami kesukaran untuk terlibat dalam perdagangan tanpa menggunakan jasa bank komersial. Kekuatan sosial dan ekonomi menuntut lebih banyak keterlibatan di dalam kegiatan ekonomi dan keuangan. Menghindarkan diri dari interaksi dengan bank menjadi suatu hal yang mustahil. Ketika lepas dari kolonialisasi dan imperialisme Barat, negara-negara Islam melihat kebutuhan untuk terlibat dalam aktivitas perbankan menjadi mendesak dan tak terelakkan.

Konsekuensinya, pemerintah, kelompok bisnis dan individu mulai melakukan transaksi bisnis dengan bank. Kondisi ini menarik perhatian dan kepedulian para intelektual Muslim sehingga membuat mereka terus mengadakan permenungan mendalam, yang pada akhirnya melahirkan gagasan-gagasan konstruktif bagi kemunculan bank Islam pada masa selanjutnya.

Sejarah perkembangan bank Islam di era modern diklasifikasi ke dalam dua tahap perkembangan: tahap idealitas, di mana bank Islam masih dalam bentuk gagasan para teoritis ekonomi dan perbankan Islam; dan tahap realitas, di mana bank Islam sebagai institusi keuangan modern eksis di tengah percaturan ekonomi dunia (Gafoor 1997). Penjelasan berikut ini akan memaparkan dua periode tersebut secara terpisah.

Bank Islam: Sebuah Gagasan

Bank bebas bunga relatif baru jika dibandingkan dengan bank berbasis bunga yang sudah sekian lama *established* (mapan). Dengan memahami larangan Islam atas riba, para cendekiawan Muslim dan ulama berhasil memahami permasalahan bank dengan bunga dengan jelas dan menawarkan pendekatan yang islami terhadap masalah-masalah yang diakibatkan sistem perbankan ini. Acuan yang paling awal yang memberikan pengenalan dan pemahaman tentang perbankan sesuai ajaran Islam, seperti atas dasar pembagian keuntungan, dapat ditemukan dalam karya-karya Anwar Qureshi (1946), Naiem Siddiqi (1948), Mahmud Ahmad (1952), dan Muhammad Hamidullah (1944), yang muncul pada akhir 1940-an. Karya-karya yang lebih terperinci (*elaborated*) kemudian muncul pada 1950-an dan 1960-an seperti tulisan Mawdudi (1950; 1961) dan Muhammad Hamidullah (1955; 1957; dan 1962).

Karya-karya tersebut memperkenalkan perlunya perubahan atas sistem bank konvensional dan mengusulkan sistem perbankan baru yang berdasar pada konsep *mudharabah* (bagi untung dan rugi [*profit and loss sharing*]). Dua dekade berikutnya, konsep bank tanpa bunga menarik lebih banyak perhatian. Hal ini

tidak bisa dilepaskan dari kondisi dan minat politik dari para politisi Islam dan munculnya ahli-ahli atau tokoh-tokoh muda ekonomi Islam.

Muhammad Uzair (1955) adalah intelektual Muslim pertama yang membahas tema bank Islam pada periode ini. Pada akhir tahun 1960-an dan awal tahun 1970-an, sejumlah karya juga muncul seperti karya Abdullah Al-Araby (1967), Nejatullah Siddiqi (1961;1969), al-Najjar (1971), dan Baqir Al-Sadr (1961;1974), yang ketiganya merupakan kontributor utama gagasan bank Islam.

Karya-karya tersebut merupakan manifestasi dari adanya gagasan-gagasan sistematis yang ingin diimplementasikan untuk merubah struktur ekonomi pada masa itu yang dinilai tidak islami dan merefleksikan tahap perbandingan (*comparison*) dan tahap konseptualisasi. Pada tahapan perbandingan, Islam sebagai sistem diperhadapkan dengan sistem-sistem lainnya, seperti yang dilakukan oleh Musthafa al-Syiba'i (1915-1964) dalam karyanya *al-Isyrakiyat al-Islamiyyat* (Karpas 1986:123-6) dan Sayyid Qutub dengan *al-Adalat al-Ijtima'iyat al-Islamiyyat*, yang menyoroti masalah keuangan dalam Islam dan kaitannya dengan keadilan sosial (Hardie 1970:7).

Sedangkan pada tahap kedua, para ahli merumuskan konsep-konsep ekonomi Islam dengan pendekatan teoritis yang kuat. Pada awal 1960-an, beberapa sarjana Islam muncul dengan karya-karya ilmiah yang membahas tentang ekonomi Islam seperti Dr. Abdul Hamid Sulayman dengan karyanya *Nadzhariyat al-Islamiyyat al-Iqtishadiyah fi al-Islam wa ala Masail al-Mu'asirat* dan Abdullah Darraz dengan bukunya *al-Iqtishad wa al-Nadharat al-Islam* yang disampaikan dalam konferensi di Paris pada 1952 (Qardhawi 1995:7; Ahmad 1984:xx).

Bank Islam: Sebuah Realitas

Sumbangan-sumbangan pemikiran tersebut menjadi inspirasi yang memperkokoh eksistensi lembaga bank Islam pada fase-fase selanjutnya. Awal tahun 1970-an, mulai tampak keterlibatan yang bersifat kelembagaan. Konferensi Menteri Keuangan Negara-negara Islam yang dilaksanakan di Karachi pada

tahun 1970 dan di Mesir pada tahun 1972, Konferensi Internasional Pertama tentang Ekonomi Islam di Mecca tahun 1976, dan Konferensi Ekonomi Internasional di London tahun 1977 merupakan manifestasi keterlibatan lembaga-lembaga pemerintah di dunia Islam. Keterlibatan institusi dan pemerintah ini mendorong aplikasi teoritis dalam bentuk praktek dan menghasilkan pembentukan bank bebas bunga yang pertama, yaitu Bank Pembangunan Islam (*Islamic Development Bank*) yang didirikan pada tahun 1975. Pada tahun yang sama, didirikan bank swasta bebas bunga, yakni Bank Islam Dubai, oleh sekelompok pebisnis Muslim dari beberapa negara. Pada tahun 1977, didirikan pula Bank Islam Faisal Mesir dan Sudan dan Lembaga Keuangan Kuwait (*Kuwait Finance House*).

Sebenarnya, pada dekade sebelumnya, bank tanpa bunga telah dicoba dalam skala kecil dan terbatas, yaitu pada pertengahan tahun 1940-an di Malaysia dan di Pakistan pada akhir tahun 1950-an. Karena tidak mampu *survive*, pada tahun 1962 pemerintah Malaysia mendirikan Pilgrim's Management Fund untuk membantu para calon jamaah haji menabung dan menyelamatkan dana mereka (Saeed, 1996).

Di Mesir, bank tabungan yang sangat populer dan tercerahkan adalah Mit Ghmar yang didirikan pada tahun 1963. Namun, dalam perjalanan selanjutnya, bank ini mengalami kemunduran karena beberapa alasan. Pengalaman ini mendorong dibentuknya Bank Sosial Nasser pada tahun 1972 yang masih aktif hingga sekarang. Keberadaan bank Sosial Nasser ini lebih berorientasi sosial (*social-oriented*) daripada orientasi komersial (*commercial-oriented*) (Saeed, 1996).

Beberapa tahun sejak pendirian bank swasta yang pertama di Dubai, sejumlah bank swasta lain yang beroperasi tanpa bunga juga ikut bermunculan. Hampir semua bank tersebut eksis di negara-negara Muslim. Namun, ada beberapa di antaranya yang eksis di Eropa Barat seperti di Denmark, Luxembourg, Switzerland dan United Kingdom.

Di kebanyakan negara-negara tersebut, pendirian bank bebas bunga tidak lepas dari inisiatif pribadi. Namun, di Iran dan

Pakistan bank bebas bunga hadir atas inisiatif dan prakarsa pemerintah. Pada tahun 1981, pemerintah kedua negara tersebut mengambil langkah untuk memperkenalkan perbankan tanpa bunga. Di Pakistan, bank bebas bunga mulai efektif pada 1 Januari 1981 di mana semua bank komersial domestik diijinkan untuk menerima deposito atas dasar bagi laba-rugi.

Menurut Siddiqie (1989), perkembangan lembaga ekonomi dan perbankan Islam merupakan upaya-upaya intelektual Muslim dalam memetakan gerakan islamisasi ilmu atau suntikan moral ke dalam praktek ekonomi dan perbankan konvensional modern. Ia mengkategorisasikan perkembangan ini ke dalam dua tahap: pertama, institusionalisasi; dan kedua, evaluasi dan pengembangan.

Tahap institusionalisasi merupakan *follow up* dan kristalisasi dari tahap sebelumnya sehingga perkembangan sejarah pemikiran dan implementasi ekonomi dan perbankan Islam memiliki akar kelanjutan dan kesinambungan sejarah. Sedangkan tahap evaluasi dan pengembangan merupakan kristalisasi dari keinginan untuk membaca potensi diri, membuat peta kemajuan yang lebih signifikan dari yang dicapai sebelumnya melalui rancangan program-program kerja yang lebih *qualified* yang memungkinkan bank Islam dapat eksis sejajar, bahkan melebihi institusi ekonomi dan perbankan konvensional yang menjadi rivalnya.

Tahapan-tahapan ini ditempatkan sebagai salah satu piranti islamisasi kehidupan modern. Khursid Ahmad dalam Saeed (1996) memberikan rekomendasi mengenai langkah-langkah yang perlu dikedepankan dalam upaya transformasi lembaga perekonomian dan perbankan Islam. Pertama, mengumpulkan seluruh aktivitas perekonomian baik pemikiran maupun aplikatif yang telah dilakukan oleh para ekonom Muslim dan menghindari menfokuskan perhatian pada salah satu kasus saja, misalnya moneter dan perbankan. Kedua, melakukan evaluasi atas pengalaman empiris tersebut dengan tujuan merevisi konsep-konsep dan memperbaiki aplikasi. Demikian juga semua lembaga-lembaga keuangan harus segera

dievaluasi kemampuan-kemampuan dan prospeknya. Ketiga, seluruh konsep, teori dan pengalaman aplikatif dalam suatu sektor ekonomi dan perbankan harus diletakkan dalam konteks ekonomi Islam secara umum dan sistem nilai sosial secara keseluruhan.

Tahapan-tahapan perkembangan sejarah tersebut telah mengantarkan ekonomi dan perbankan Islam untuk berkembang di tengah-tengah percaturan ekonomi dan perbankan modern. Pada dekade-dekade terakhir ini, lembaga keuangan Islam, baik bank maupun non-bank, tidak hanya berkembang di kawasan Timur Tengah dan berbagai negara Asia dan Afrika yang menganut Islam, tetapi juga di kawasan dunia lainnya (Mangla dan Upal 1990: 182; Saeed, 1996).

Negara Islam, seperti Bahrain, belakangan ini telah dinobatkan sebagai pusat keuangan untuk Timur Tengah dan dunia Islam. Dari sekitar 200 bank yang beroperasi di negara tersebut, tak kurang dari 22 bank lokal dan bank asing menerapkan prinsip syari'ah. Sejak 1996, Citicorp mendirikan *Islamic Citi Bank of Bahrain* yang *full Islamic*. Operasi yang sama pula dilakukan oleh *Chase Manhattan Leasing Liquidity* dengan produk *ijarah*⁴-nya. Di Amerika Serikat, *Wellington Management Company* mempunyai *Islamic Global Equity Fund* dan *Flaming Bank* mendirikan *Oasis International Equity Funds*. Produk bank Islam yang hampir serupa juga dimiliki oleh *State Street Investment Management* (AS), *Kleinworth Benson Bank*, *Hongkong Shanghai Banking Cooperation* (HSBC, London) dan *ANZ Bank* (Melbourne-London). Dari sisi penggunaan jasa perbankan, kini tercatat beberapa perusahaan raksasa (*giant corporations*) multinasional, seperti KFC, Xerox, General Motor, IBM, General Electric, dan Chrysler, yang menggunakan jasa bank Syari'ah (Syafii Antonio dalam Arifin 2003).

⁴*Ijarah* atau operation lease adalah akad pemindahan hak guna atas barang atau jasa, melalui pembayaran upah sewa, tanpa diikuti dengan pemindahan kepemilikan (milkiyah) atas barang itu sendiri (Antonio, 1999, 181).

Faktor-faktor Pendorong Perkembangan Bank Islam

Perkembangan bank Islam sebagaimana yang terlihat sekarang ini tidak lepas dari berbagai faktor. Abdullah Saeed (1996:8-14) mencatat beberapa faktor penting yang mendorong kemunculan bank Islam: (1) pengaharaman bunga sebagai riba oleh kaum Neo-Revivalis; (2) kekayaan minyak di negara-negara teluk; dan (3) implementasi interpretasi tradisional tentang riba oleh beberapa negara Muslim.

Pengutukan Bunga Bank sebagai Riba oleh Kelompok Neo-Revivalis

Tokoh-tokoh revivalisme Islam melakukan beberapa terobosan dalam upaya mengembangkan bank Islam. Mereka memimpin ulama dan pembaharu untuk menentang keberadaan bank konvensional dan jasa pelayanannya. Mereka juga menyuarakan secara kritis tentang pengaharaman bunga bank dari sudut pandang moral keagamaan dan menghimbau umat Islam beranjak dari sistem ribawi menuju sistem ekonomi yang sesuai dengan kerangka ajaran Islam. Organisasi-organisasi Islam, seperti Ikhwan al-Muslimin, mensosialisasikan larangan al-Qur'an tentang riba dan diakhirinya semua aktivitas yang didasarkan pada sistem bunga, baik dalam sektor publik maupun dalam sektor swasta. Selain itu, tokoh-tokoh Islam seperti Hasan al Banna (w. 1949), Sayyid Quthb, Maulana Mawdudi dan tokoh-tokoh lainnya mendesak kepala-kepala negara Islam untuk merubah sistem perbankan dan lembaga keuangan dengan model yang sesuai dengan ajaran Islam. Dalam cuplikan suratnya Hasan al Banna dikatakan:

...pemerintah hendaknya menjadi figur terdepan (contoh yang baik) dalam ranah ini (bank Islam) dengan melepaskan diri dari semua bank dengan bunga dan menggantinya dengan sistem dan mekanisme sendiri yang sesuai dengan ajaran Islam, seperti dalam hal permohonan pinjaman bank, pinjaman industri dan lain lain.

Pengutukan terhadap institusi bunga dan upaya-upaya untuk mengembangkan sebuah model alternatif lembaga keuangan Islam bebas bunga terus berjalan secara simultan pada 1950-an dan 1960-an yang ditandai dengan munculnya sejumlah karya, antara lain *Islam and the Theory of Interest* karya Anwar Iqbal Qureshi (1967) yang membahas permasalahan bank bebas bunga secara singkat, Maulana Mawdudi dengan risalahnya *Riba* yang mendiskusikan masalah riba secara detail, Muhammad Uzair dengan *A Groundwork for Interest-Free Banking System* yang ringkasannya dipublikasikan pada tahun 1955 sebagai *An Outline of Interestless Banking*. Karya yang terakhir ini dipandang oleh M.N. Siddiqi sebagai karya eksklusif pertama yang mempersembahkan pokok bahasan tentang bunga dan bank Islam yang ditulis oleh ahli ekonomi profesional.

Pada akhir 1960-an, penulis-penulis seperti Baqir al-Sadr (1973), M.N. Siddiqi (1983), dan Ahmad al-Najjar (1985), seorang figur terkemuka pertama yang mengadakan eksperimen tentang perbankan Islam di Mesir, telah melahirkan suatu model yang menyeluruh tentang perbankan tanpa bunga.

Pada tahun 1970-an karya-karya tentang bank Islam dikembangkan di bawah pengaruh pemikiran kelompok Neo-Revivalis sehingga bank-bank Islam mulai didirikan dalam skala yang luas. Hal ini tidak lepas dari semakin meningkatnya pendapatan beberapa negara Muslim sebagai hasil dari meningkatnya harga minyak sepanjang dekade tersebut.

Kekayaan Minyak Negara-negara Teluk Konservatif

Terdapat pandangan yang mengatakan bahwa adalah kekeliruan dan amat naif menghubungkan keberadaan bank Islam dengan faktor ini. Menurut pendukung pandangan ini, sejumlah bank Islam telah eksis sebelum terjadinya peningkatan kekayaan akibat harga minyak dari negara-negara petro-dollar. Di Malaysia, pada pertengahan tahun 1940-an telah ada upaya preseden pendirian bank berasas bebas bunga. Di Mesir berdiri Bank Tabungan Mit Ghamr pada tahun 1963-67 dan Bank Sosial Nasser pada tahun 1971. Keberadaan bank-bank tersebut tidak bisa dihubungkan dengan kekayaan minyak negara-negara Arab.

Meskipun demikian, tidaklah dapat dipungkiri bahwa pendapatan hasil minyak dari beberapa negara Muslim seperti Saudi Arabia, Kuwait, United Arab Emirate (UAE), Qatar, dan Bahrain memberikan kontribusi penting bagi pengembangan Bank Islam. Kenaikan harga minyak di negara-negara petro-dollar terjadi pada tahun 1973 dan 1974 setelah terjadinya embargo minyak Arab pada 1973. Ini menjadi salah satu faktor penting bagi peningkatan pendapatan negara-negara Teluk. Penghasilan minyak Saudi Arabia meloncat dari rata-rata US\$36 juta pada 1960 menjadi US\$ 4,3 milyar pada tahun 1973, US\$ 55. 5 milyar pada tahun 1979, dan US\$ 18. 3 milyar pada tahun 1980. United Arab Emirate (UAE) mencapai kemajuan yang sama; pada tahun 1973, pendapatan minyaknya mencapai US\$ 0.9 milyar, pada 1979 mencapai US\$12.4 milyar, dan pada tahun 1980 mencapai US\$ 19.2 milyar (Saeed 1996).

Kenaikan harga minyak ini ikut memacu pertumbuhan bank Islam baik pada tingkat nasional maupun tingkat internasional. Bahkan, hampir semua perbankan Islam yang didirikan di Timur Tengah pada tahun 1970 dihubungkan dengan dana hasil kekayaan minyak. Bank Pembangunan Islam (*Islamic Development Bank* [IDB]) yang mempunyai modal sekitar US\$ 2 milyar, dengan mayoritas pemegang saham, lebih dari 60 persen, adalah negara-negara petro-dollar Teluk.

Bank Islam Dubai, Lembaga Keuangan Kuwait (*Kuwait Finance House*), Bank Islam Bahrain, Bank Islam Qatar, Bank Islam Faisal Bahrain, Nigeria, Senegal, bank-bank kelompok al-Barakah Syaikh Saleh Kamil, dan Dar al-Mal al-Islami (DMI) Pangeran Saudi Muhammad al-Faisal merupakan representasi dari lembaga keuangan yang secara keseluruhan didanai oleh hasil kekayaan minyak. Demikian juga dengan bank Islam yang eksis di luar negara petro-dollar, seperti Bank Islam Faisal Mesir dan Sudan dan beberapa bank Islam lainnya.

Implementasi Penafsiran Tradisional atas Riba di Sejumlah Negara Muslim

Dua faktor yang telah diuraikan di atas merupakan faktor politis yang telah memainkan peran besar dalam mewujudkan bank Islam. Artinya, tanpa keputusan politis para pemimpin negara-negara Muslim, perbankan Islam barangkali hanya menjadi wacana teoritis belaka. Keputusan politis yang berkaitan dengan promosi bank Islam menjelma dalam tiga kebijakan: (1) pelarangan terhadap bunga melalui undang-undang di beberapa negara-negara Muslim; (2) keputusan untuk mendirikan bank Islam internasional; dan (3) keikutsertaan pemerintah Islam dalam mendirikan perbankan Islam.

1. Pelarangan bunga melalui undang-undang di negara-negara Islam

Sebagai upaya pemantapan pelarangan bunga bank, diperlukan strategi yang tepat sehingga interpretasi tentang bunga dapat diterima oleh kalangan masyarakat luas. Strategi yang ditetapkan untuk itu adalah penetapan pelarangan bunga melalui undang-undang di sejumlah negara Muslim, baik melalui hukum perdata (*civil code*) maupun hukum dagang (*commercial code*).

Misalnya, hukum perdata Kuwait pasal 547 berbunyi: "Pinjaman-pinjaman tidak boleh mengandung bunga. Segala syarat yang bertentangan dengan itu harus dianggap tidak berlaku tanpa prasangka terhadap perjanjian pinjaman itu sendiri dan bahwa semua keuntungan yang ditentukan oleh kreditur harus dianggap sebagai bunga". Namun, pada sisi lain, Hukum Dagang Kuwait mengizinkan bunga kredit pada pinjaman komersial di mana dikatakan bahwa kreditur mempunyai hak untuk menerima bunga dari suatu kredit pinjaman komersial, kecuali jika ada kesepakatan sebaliknya.

Piagam Saudi Arabia dengan tegas melarang Saudi Arabia Monetary Agency (SAMA) untuk menerima atau membayar bunga. Pasal 2 Piagam itu berbunyi: "SAMA tidak diperbolehkan membayar atau menerima bunga, tetapi hanya membayar administrasi tertentu atas jasa yang telah diberikan kepada

masyarakat dan pemerintah agar biaya lembaga tertutupi". Dalam hal yang sama, pasal 6 menyatakan bahwa fungsi-fungsi yang tidak boleh dilakukan oleh lembaga itu adalah bertindak dengan cara apapun yang bertentangan dengan hukum Islam. Kendatipun demikian, masih ditemukan adanya sikap toleransi dari SAMA, yang memberikan kelonggaran pada bank komersial di Saudi Arabia, seperti bank al-Rajihis, untuk melaksanakan bisnis mereka atas dasar bunga.

Dari pernyataan di atas, dapat dipahami bahwa upaya-upaya yang diterapkan dalam rangka membumikan pelarangan bunga melalui hukum di Kuwait dan Arab Saudi telah menjadi bagian yang melekat dalam transaksi keuangan atau *muamalah* di dua negara tersebut, walaupun masih ditemukan adanya sikap toleran terhadap lembaga perbankan komersial tertentu. Meskipun demikian, pelarangan bunga sebagaimana tertuang dalam hukum perdata dan hukum dagang telah melahirkan kesadaran pada sebagian besar masyarakat untuk menghindari dan menahan diri mereka untuk menabung uang mereka dalam bank komersial yang berbasis bunga. Mengutip Abdeen dan Shook, Saeed(1996) mengatakan bahwa uang yang dipinjamkan oleh bank komersial di Saudi Arabia sering berkaitan dengan beban bunga sehingga karakter ini telah menyebabkan orang-orang Islam di Saudi Arabia dan negara-negara Islam lain menahan diri dari menabung uang mereka di bank komersial dengan alasan bunga adalah riba yang dikutuk oleh syari'ah Islam.

2. Keputusan mendirikan bank Islam internasional

Keputusan untuk mendirikan bank Islam internasional dalam wujud Islamic Development Bank (IDB) merupakan keputusan yang sarat dengan nuansa politis. Adanya kesatuan bahasa antar-pemerintah (*inter-government*) negara-negara Muslim menjadi indikasi kuatnya dugaan ini. Aliansi pemimpin negara-negara Islam selanjutnya berhasil membentuk organisasi kesatuan Islam (OKI). Melalui wadah ini pemerintah Islam menyatukan pandangan untuk mempromosikan kerja sama yang erat dan saling tolong di bidang ekonomi dan bidang lainnya sebagaimana pesan-pesan moral yang

diajarkan Islam. Di samping itu, persatuan diperlukan sebagai langkah strategis untuk menghadapi bahaya dan ancaman dari musuh-musuh Islam, seperti Israel dan sekutu-sekutunya, terhadap kedaulatan dan martabat negara-negara dan masyarakat Islam.

Dalam kaitannya dengan keputusan pendirian bank Islam, OKI telah memainkan peran strategis dengan mengadakan berbagai konferensi. Konferensi Menteri Luar Negeri yang pertama di Jeddah pada tanggal 23-25 Maret 1970 dan yang kedua di Karachi pada tanggal 26-28 Desember dalam tahun yang sama menekankan bahwa harus ada upaya-upaya kordinasi di antara negara-negara Islam untuk membentuk kembali tata kehidupan masyarakat Islam, mengambil dan menggali inspirasi dari akar sejarah dan kebudayaan yang didasarkan pada ajaran Islam.

Peran OKI tidak terbatas pada terselenggaranya dua konferensi di atas, tetapi juga pada sejumlah pertemuan penting lainnya, seperti yang diselenggarakan di Kairo pada tanggal 7-9 Pebruari 1972 yang bertujuan mengantarkan kepala-kepala negara untuk sampai pada metode alternatif yang islami dalam persoalan-persoalan finansial dan merumuskan cara untuk memfasilitasi surplus investasi modal kekayaan minyak dari negara-negara Muslim sebagai salah satu jalan yang dapat memberikan keuntungan terhadap masyarakat Muslim. Demikian juga pertemuan antar menteri keuangan dari negara-negara Muslim di Jeddah pada bulan Desember 1973 yang pada gilirannya mengantarkan pada terbentuknya Islamic Development Bank (IDB). Lembaga ini, sebagaimana tercantum dalam dokumen *IDB Technical Cooperation*, bertujuan untuk mendukung pembangunan ekonomi dan perkembangan sosial di negara-negara anggota dan umat Islam baik secara sendiri-sendiri maupun bersama seirama dengan prinsip-prinsip Islam (*to foster economic development and social progress in member countries and Muslim communities individually as well as jointly in accordance with the principles of sari'ah*).

3. Partisipasi pemerintah-pemerintah Muslim

Faktor lain yang juga memiliki peran yang signifikan bagi kemunculan bank Islam adalah adanya *sense of responsibility* (rasa bertanggung jawab) dan *sense of belonging* (rasa memiliki) dari pemerintah negara-negara Islam. Pasca terjadinya konsensus untuk mendirikan bank Islam internasional *Islamic Development Bank* (IDB), sebagai *follow up*-nya, para pembesar negara-negara Islam berkomitmen untuk mempromosikan dan mengembangkan bank Islam di negaranya masing-masing. Komitmen ini tidak saja diwujudkan dengan dukungan mereka atas undang-undang dan keputusan khusus, tetapi juga dalam upaya mereka untuk menjadi pioner utama dengan menjadi pemegang saham (*share holders*) utama. Melalui undang-undang dan keputusan khusus ini, lahirlah sejumlah lembaga keuangan Islam seperti Dubai Islamic Bank pada 1975, Kuwait Finance House pada 1977, dan Faisal Islamic Bank di Sudan dan sejumlah bank Islam lainnya. Sedangkan partisipasi pemerintah sebagai *share holders* dapat dilihat pada beberapa bank Islam, seperti pemerintah Mesir yang sepenuhnya menguasai Nasser Social Bank, kementerian Kuwait memegang 49% saham Kuwait Financial House, pemerintah Kuwait dan Bahrain beserta IDB memegang 30% persen saham *Bahrain Islamic Bank*, pemerintah Federal Malaysia dan lembaga-lembaga keagamaan negara memegang 80% saham Bank Islam Malaysia, dan pemerintah Bangladesh memegang 51% saham bank Islam Bangladesh.

Upaya-upaya yang dilakukan pemerintah-pemerintah Islam ini mendapat dukungan penuh dari rakyat mereka. Dengan berhasilnya gerakan revivalisme Islam, banyak pemerintah yang menghadapi tekanan dari rakyatnya untuk menghapus bunga yang dianggap riba, seperti yang dilakukan oleh tokoh-tokoh Islam fundamentalis dari gerakan Ikhwan al-Muslimin yang memanfaatkan moment ini dengan cara menekan Ja'far Numeiri di Sudan (Saeed 1996; Siddiqie 1983).

Tujuan dan Fungsi Bank Islam

Tujuan bank Islam

Perkembangan ekonomi suatu negara secara keseluruhan tidak dapat dipisahkan dari perkembangan perbankan di negara yang bersangkutan sebab industri perbankan yang maju merupakan sumber pendanaan pembangunan jangka panjang yang stabil. Perbankan mendukung kegiatan perekonomian melalui pembiayaan kegiatan usaha yang dilakukan melalui pemberian kesempatan kepada masyarakat guna memperoleh modal untuk berpartisipasi dalam pembangunan ekonomi nasional. Karena itu, perbankan merupakan unsur yang memegang peran sangat penting dalam sistem keuangan dan perekonomian suatu negara.

Bank sebagai lokomotif pembangunan ekonomi mempunyai beberapa tujuan. Terkait dengan tujuan bank Islam, Metwally (1995) mengemukakan bahwa tujuan bank Islam ialah mendorong dan mempercepat kemajuan ekonomi suatu masyarakat dengan melaksanakan semua kegiatan perbankan, finansial, komersial dan investasi dengan prinsip-prinsip Islam. Bank Islam bertujuan, pertama, untuk meningkatkan kualitas kehidupan sosial ekonomi masyarakat dan meminimalisir kesenjangan sosial ekonomi sehingga terjadi peningkatan kegiatan usaha, kesempatan kerja, dan pendapatan masyarakat. Kedua, meningkatkan partisipasi masyarakat dalam proses pembangunan, terutama dalam bidang ekonomi keuangan. Tujuan ini dimaksudkan untuk mengatasi permasalahan ekonomi umat yang sebagian besar enggan berhubungan dengan bank konvensional karena adanya anggapan bahwa bunga bank adalah riba (Zuhdi, 1997:114-5).

Menurut Isa Abdurrahman (dikutip Sumitro 1997:18), perbankan Islam bertujuan untuk:

1. Mengarahkan kegiatan ekonomi umat untuk bermuamalah secara islami, khususnya muamalah yang berhubungan dengan bank agar terhindar dari praktek-praktek riba atau jenis-jenis perdagangan yang mengandung unsur *gharar* (tipuan) yang dilarang dalam Islam karena dapat menimbulkan dampak negatif terhadap pertumbuhan ekonomi ummat.

2. Untuk meningkatkan kualitas hidup ummat dengan jalan membuka peluang berusaha yang lebih besar terutama terhadap kelompok-kelompok miskin, yang diarahkan pada kegiatan usaha produktif menuju terciptanya kemandirian usaha (wiraswasta).
3. Untuk menciptakan keadilan di bidang ekonomi dan pemerataan pendapatan melalui kegiatan investasi agar tidak terjadi kesenjangan yang amat besar antara pemilik modal (orang kaya) dengan pihak yang membutuhkan dana (orang miskin).
4. Menanggulangi kemiskinan yang pada umumnya merupakan problem utama negara-negara berkembang berupa program-program pembinaan nasabah yang lebih menonjolkan kebersamaan, pembinaan modal kerja, dan pengembangan usaha bersama.
5. Untuk menjaga stabilitas ekonomi moneter pemerintah. Dengan bank Islam, diharapkan pemerintah mampu menghindari inflasi akibat penerapan sistem bunga dan persaingan yang tidak sehat antar lembaga keuangan.
6. Untuk menghilangkan ketergantungan umat Islam dari bank-bank non-Islam yang menyebabkan umat Islam berada di bawah kekuasaan bank sehingga mereka tidak bisa melaksanakan ajaran agamanya secara penuh, terutama di bidang kegiatan bisnis dan perekonomian.

Sebagai lembaga keuangan yang beroperasi berdasarkan prinsip Islam, sepak terjang bank Islam diikat oleh aturan yang ketat sehingga betul-betul harus menerapkan kebijakan dan tindakan sesuai ajaran Islam dan penuh kehati-hatian, baik dalam hal pembiayaan (kredit) kepada masyarakat (nasabah) maupun dalam memilih investasi.

Dalam hal memilih investasi, bank Islam hanya dapat menerima investasi yang diakui legalitasnya dari sudut pandang syari'ah Islam. Hal ini, dimaksudkan, setidaknya-tidaknya, pertama, untuk meminimalisir potensi kerugian yang timbul dari investasi mudharabah-nya. Kedua, untuk mengurangi pengeluaran

manajerial, sehingga sebelum menelorkan pembiayaan (kredit), bank Islam terlebih dahulu harus melakukan supervisi atau mengelola proyek yang didanainya.

Keterikatan dan ketatnya aturan yang harus diaktualisasikan oleh bank Islam terkadang membuat bank Islam dihadapkan pada benturan dan permasalahan, baik internal maupun eksternal. Berdasarkan hasil studi banding yang dilakukan oleh Abdul Gader dan Abdul Ghani (dikutip dalam Metwally 1995:150) tentang peranan bank komersial tradisional dan bank Islam dalam pembangunan ekonomi, ditemukan hal-hal sebagai berikut:

1. Bank Islam cenderung mempertahankan rasio yang lebih tinggi antara uang tunai dan simpanan dibandingkan dengan bank konvensional.
2. Persentase modal sendiri (*equity*) terhadap total asset adalah lebih tinggi pada bank Islam ketimbang bank tradisional yang bekerja pada bidang yang sama.
3. Bank Islam lebih efisien daripada bank komersial konvensional sebagaimana terbukti dari rasio pengeluaran non-bunga dengan keuntungan kotor (*gross revenue*).

Fungsi Bank Islam

Bank Islam berfungsi untuk melayani berbagai keperluan komersial dan investasi nasabah luas, sebagaimana yang dilakukan oleh bank komersial konvensional. Mahmud Abu Saud (1984:64) mengemukakan bahwa fungsi rutin bank yang amat penting adalah untuk, pertama, memudahkan usaha-usaha ekspor dan impor. Kedua, untuk memudahkan dana-dana investasi berdasarkan usaha patungan karena pemilik uang ingin menginvestasikan kelebihan uangnya di bank.

A. A. Duri (1984) melihat fungsi bank identik dengan fungsi *bait al-mal*, yaitu sebagai tempat pertukaran mata uang yang dilakukan oleh *Dewan al-Amwal*, yang dijalankan pada masa Daulah dan Daulah Abbasiyah (Ibrahim Lubis 1995: 478).

M. A. Mannan mengemukakan secara sistematis beberapa fungsi perbankan Islam sebagai berikut:

1. Membantu pembangunan negara-negara Islam dengan memudahkan investasi modal untuk tujuan produksi.
2. Meningkatkan investasi swasta asing.
3. Meningkatkan pertumbuhan perdagangan internasional jangka panjang yang berimbang dan mempertahankan keseimbangan neraca pembayaran dengan mendorong investasi internasional untuk pembangunan sumber daya produksi para anggota.
4. Mengatur pinjaman yang dijamin dalam hubungannya dengan pinjaman internasional.
5. Memberi saran teknis tentang hal-hal yang berhubungan dengan pelaksanaan pinjaman kepada para ahli setempat yang memenuhi syarat dalam menghadapi hal-hal yang memerlukan teknik khusus.
6. Memberikan jasa dalam menyelesaikan persengketaan ekonomi di kalangan negara-negara Islam, seperti kasus persengketaan air antara India dan Pakistan yang diselesaikan oleh Bank Dunia pada tahun 1960 (Mannan 1986: 187).

Kegiatan Bank Islam

Berdasarkan Undang-Undang No. 8 Tahun 1995 tentang pasar modal, bidang kegiatan yang dapat langsung dimasuki bank adalah sebagai *emiten*, *wali amanat*, *penanggung* dan *kustodian* (Ary Suta 1997). Sebagai emiten, bank mempunyai kewajiban untuk mengungkapkan seluruh informasi mengenai keadaan usahanya, termasuk keadaan keuangan dan aspek hukumnya, kepada pemilik modal dengan jujur dan benar (*full disclosure*) agar mereka merasa yakin dan memahami kondisi bank yang sebenarnya. Ini dimaksudkan untuk menghindari terjadinya sikap skeptis masyarakat untuk menanamkan modalnya di bank yang bersangkutan. Karena itu, bank harus bertanggung jawab atas kebenaran informasi yang disampaikan. Transparansi dan kebenaran informasi yang disampaikan merupakan jaminan perlindungan bagi masyarakat penanam modal (*investor*).

Sebagai wali amanat, bank merupakan pihak yang dipercaya untuk mewakili kepentingan seluruh penanam modal dan pemegang saham dalam hal pelaksanaan hak-hak pemegang

sekuritas kredit sesuai dengan syarat-syarat emisi, kontrak perwalian atau amanat perundang-undangan yang berlaku. Sebagai pembayaran, bank atas nama emiten melakukan pembayaran kepada pemegang obligasi. Bank yang bersangkutan beserta kantor-kantor cabang atau kantor pembantu yang ditunjuk akan menerima penempatan dana dan kuasa dari emiten serta memperoleh imbalan jasa (*fee*) yang dituangkan dalam perjanjian agen pembayaran.

Sedangkan sebagai penanggung, bank adalah pihak yang dipercaya untuk menanggung kewajiban emiten kepada para pemegang obligasi atau sekuritas kredit bila emiten tersebut tidak dapat melakukan kewajibannya dalam melakukan pembayaran pokok dan bunga.

Peran-peran yang dimainkan oleh bank sebagaimana dikemukakan di atas, meskipun diarahkan pada praktek bank konvensional, juga merupakan bagian yang inheren dalam praktek perbankan Islam. Tujuan bank konvensional dan bank Islam tidak jauh berbeda, kendatipun pada sisi tertentu terdapat hal-hal prinsipil yang membedakan antara kedua jenis lembaga keuangan ini sebagaimana telah diuraikan pada bagian sebelumnya.

Bank Islam menggunakan instrumen yang serupa yang terdapat dalam bank-bank konvensional modern sepanjang tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syari'ah Islam. Sebagai lembaga keuangan yang usaha pokoknya memberikan kredit dan jasa-jasa dalam lalu lintas pembayaran dan peredaran uang, bank Islam selalu terkait dengan masalah uang yang merupakan barang dagangan utamanya.

Secara umum, kegiatan dan usaha bank Islam akan selalu terkait dengan komoditi, yaitu (1) memindahkan uang; (2) menerima dan membayar kembali uang dalam rekening koran; (3) mendiskonto surat wesel, surat order dan surat berharga lainnya; (4) membeli dan menjual surat-surat berharga; (5) membeli dan menjual cek, surat wesel, dan kertas dagang; (6) memberi kredit; dan (7) memberi jaminan bank. Ini semua merupakan kegiatan-kegiatan yang dijalankan oleh bank Islam dengan tetap berpijak pada prinsip syari'at dan aturan muamalah dalam Islam (*Ensiklopedi Islam*: 231).

Meskipun terdapat sisi persamaan antara bank konvensional dan bank Islam, pada sisi tertentu terdapat perbedaan mencolok antara keduanya. Perbedaan ini sekaligus menjadi ciri tersendiri bagi bank Islam. Perbedaan yang dimaksud di antaranya (Perwaatmadja 1983:41-44; Sumitro 1997:20):

1. Beban biaya yang disepakati bersama pada waktu akad perjanjian diwujudkan dalam bentuk jumlah nominal, yang besarnya tidak kaku (*rigid*) dan dapat dilakukan dengan kebebasan dan tawar-menawar dalam batas yang wajar.
2. Menghindari penggunaan persentase dalam hal melakukan kewajiban pembayaran karena bersifat melekat pada sisa utang meskipun batas perjanjian sudah berakhir.
3. Tidak menerapkan perhitungan berdasarkan *fixed return*, yakni keuntungan yang pasti berdasarkan akad yang ditetapkan lebih awal karena ketidakmampuan memprediksi untung dan rugi dari proyek yang dibiayai di masa datang. Karena itu, sebagai solusinya, bank Islam menerapkan sistem yang didasarkan atas penyetaraan modal untuk jenis kontrak melalui produk *mudharabah* dan *musyarakah* dalam bentuk *profit and loss sharing*.
4. Bank Islam mempunyai pos pendapatan berupa rekening pendapatan non-halal sebagai hasil dari transaksi dengan bank konvensional yang digunakan untuk menyantuni masyarakat miskin yang terkena musibah dan untuk kepentingan yang bersifat sosial.
5. Bank Islam mendapat pengawasan ganda; di samping memperoleh masukan-masukan dari bank sentral, bank Islam mendapat pengawasan khusus dari dewan pengawas syari'ah yang bertugas untuk mengawasi operasionalisasi bank dari sudut syari'ah.

Sejumlah kegiatan terpenting yang menjadi tumpuan hidup sebuah bank Islam dapat dirinci sebagai berikut (Husain 2002:214-215):

1. Penitipan (*al-amanah*), yaitu sejumlah harta yang disimpan oleh pemiliknya di bank dengan harapan agar bank tersebut menjaganya. Sebagai gantinya, akan diberikan sejumlah uang tertentu atau tidak sama sekali.

2. Tabungan (*al-tawfir*), yakni apa yang disimpan oleh para nasabah di suatu bank antara satu masa dengan masa lainnya dengan maksud untuk mengakumulasi sebagian dana agar bisa digunakan pada salah satu proyek individu, seperti mendirikan rumah atau menyekolahkan anak di universitas. Mereka dapat menarik kembali dana tersebut kapan saja mereka inginkan dan mengambil keuntungan dengan jumlah tertentu, tergantung dari dana yang diinvestasikannya untuk dikelola pihak bank.
3. Kemudahan pertukaran dana antara pihak yang melakukan transaksi dengan transaksi tertentu. Transaksi yang paling penting adalah:
 - a. Cek, yaitu akta tertulis yang mengandung perintah dari pihak penarik (pemilik dana) kepada sebuah bank agar bank menyerahkan sejumlah dana tertentu atau manfaat tertentu kepada orang yang membawa cek.
 - b. Nota (*kimbialah*), yaitu perintah tertulis yang mengandung perjanjian bahwa si penandatanganan akan menyerahkan sejumlah dana tertentu pada masa perjanjian yang telah disepakati atau untuk digunakan bagi urusan individu lain, yaitu orang yang ingin mendapatkan manfaat (*mustafid*) atau bagi si pembawa nota.
4. Membuka kredit (*fath al-i'timad*) dari pihak bank kepada salah seorang nasabah, di mana bank membuat perjanjian untuk menjadikan sejumlah dana tertentu agar dikelola oleh klien dalam suatu masa tertentu yang nantinya dana itu akan ditarik secara bertahap.
5. Surat bergaransi (*khitab al-i'timad*), yakni pengiriman sesuatu oleh bank cabang di negeri lain dalam rangka menyerahkan apa yang dikehendaki oleh nasabah. Dari aktivitas ini bank meminta sejumlah imbalan ringan (murah) yang tidak dianggap sebagai riba. Tujuan dari transaksi ini adalah untuk memudahkan orang yang ada dalam perjalanan untuk membawa uang ke negeri yang hendak dikunjungi agar uang itu terpelihara dari kerusakan atau kehilangan.
6. Jual beli saham dan surat berharga (*obligasi*), yakni bank menjadi lembaga perantara (*intermediaries institution*) dari sebuah

perseroan saham atau bank dalam menjual saham atau surat-surat berharga yang dimilikinya.

Selain serangkaian kegiatan di atas, bank Islam dibolehkan melakukan usaha-usaha berikut:

1. Menyimpan harta (dana) berupa emas, perhiasan, ataupun uang. Bank mendapatkan imbalan yang diberikan oleh si penyimpan dan memberikan cek kepada para nasabah agar mereka dapat mengambil simpanan tersebut pada saat dibutuhkan.
2. Pertukaran mata uang, yakni penukaran dari satu mata uang ke mata uang lainnya, seperti menukar dinar dengan dollar, real dengan dirham, dan dinar Irak dengan dinar Yordania. Dalam hal ini, bank diperbolehkan untuk menjual lebih murah atau lebih mahal daripada harga belinya. Hal ini tergantung pada kondisi pasar atau harga standar suatu bank tanpa disertai monopoli dan kedhaliman.
3. Bank melakukan suatu kegiatan yang disebut sebagai garansi (*khithab al-'itimid*) dengan imbalan yang diperoleh pihak bank. Kegiatan ini adalah pengiriman sesuatu yang dilakukan oleh bank kepada bank cabang di negara lain dalam rangka menyerahkan apa yang dikehendaki oleh nasabah atau suatu manfaat yang diinginkan oleh nasabah, seperti pengiriman (transfer) uang kepada pelajar di luar negeri.
4. Bank menjadi perantara antara pemilik modal dan pekerja untuk membentuk *musyarakat mudharabah*⁵ di mana bank nantinya akan memperoleh komisi.
5. Bank melakukan berbagai kegiatan yang diperbolehkan oleh dalil-dalil syar'i (Husain, 2002).

⁵ Terdapat dua jenis mudharabah yakni mudharabah yang bersifat terbatas (*muqayyadah*) dan tidak terbatas (*muthlaqah*). Mudharabah jenis pertama (*muqayyadah*) adalah transaksi kerjasama antara dua pihak yaitu pemilik modal (*shahibul mal*) dan pengelola modal (*mudharib*) dibatasi dengan batasan jenis usaha, waktu dan tempat usaha. Sedangkan Mudharabah jenis kedua (*mudharabah muthlaqah*) adalah transaksi di mana pemilik dana memberikan otoritas sepenuhnya kepada *mudharib* untuk mengelola, mengatur dan menginvestasikan uang tanpa dibatasi oleh spesifikasi jenis usaha, waktu dan daerah bisnis. Jenis kedua, pemilik dana memberi batasan kepada *mudharib*. Di antara batasan itu, misalnya adalah jenis investasi mengkonsumsi pesawat terbang,

Jenis-Jenis Bank Islam

Bank Sentral Islam

Bank sentral dengan modal pokok sepenuhnya dari pemerintah lazim dikenal dengan bank sentral. Bank ini merupakan tempat pinjaman dan induknya bank-bank lain. Bank sentral juga merupakan intitusi keuangan yang bersifat otonom (Husain 2002).

Dalam sistem perbankan Islam, bank sentral juga merupakan kunci dari sistem perbankan nasional. Tugas pokoknya adalah membantu pemerintah dalam mengatur, menjaga dan memelihara kestabilan moneter, mendorong kelancaran produksi dan pembangunan, dan memperluas kesempatan kerja guna meningkatkan taraf hidup rakyat.

Seperti halnya bank sentral pada umumnya, bank sentral Islam beroperasi melalui koordinasi dengan pemerintah dan bertanggung jawab atas penerbitan mata uang. Ia juga berperan sebagai bankir bagi pemerintah dan bank komersial. R.M. Uzair (dalam Chapra, 1997) mengatakan bahwa bank sentral Islam harus ikut memegang sebagian saham milik bank-bank komersial. Menurutny, hal ini akan memberikan keuntungan kepada bank sentral dan menjadikannya lebih leluasa dalam mengatur bank-bank komersial dan membuatnya lebih sehat dan berkembang.

Untuk melaksanakan tujuan ini, bank sentral Islam harus dapat menggunakan instrument dan metode yang diperlukan dengan tetap berpedoman kepada ajaran Islam. Ia harus mengarahkan kebijakan moneternya untuk mendorong pertumbuhan dan penawaran uang yang cukup untuk membiayai pertumbuhan potensial dalam output jangka menengah dan panjang untuk mencapai terwujudnya tujuan-tujuan sosio-ekonomi Islam. Dalam konteks ini, variabel yang harus dirumuskan dalam kerangka kebijakan moneter dalam perekonomian Islam adalah stok uang, bukan tingkat suku bunga. Sasarannya adalah menjamin pengembangan moneter yang tidak berlebihan, melainkan cukup untuk sepenuhnya dapat mengeksplotasi kapasitas perekonomian guna menawarkan barang dan jasa bagi kesejahteraan sosial umum (Chapra 1997:167).

Bank Komersial Islam

Bank komersial (*commercial bank*) atau bank umum adalah lembaga keuangan yang pengumpulan dananya dilakukan dengan cara menerima simpanan dalam bentuk tabungan, giro dan deposito dan usaha pokoknya memberikan kredit jangka pendek (Suyatno, dkk, 1997:15; Afiff, dkk, 1996: 5). Bank komersial dalam operasionalnya memobilisasi dan menyalurkan dana dari dan kepada masyarakat. Seperti halnya bank-bank lain, keberadaan bank komersial ini sangat bergantung kepada kepercayaan masyarakat.

Dalam tatanan kelembagaan perbankan Islam, terdapat juga bank komersial. Seperti bank komersial konvensional, pada beberapa aspek, bank komersial Islam menjalankan fungsi yang serupa dengan bank konvensional, tetapi pada aspek-aspek lain keduanya berbeda. Perbedaan itu tidak hanya terletak pada pijakan operasional yang berdasar pada sistem bunga versus bebas bunga, tetapi juga pada aspek-aspek lain seperti yang menyangkut hakekat dan cara pandang bank Islam.

Bank komersial Islam menggunakan dana yang datang dari masyarakat untuk melayani kepentingan umum, mewujudkan berbagai tujuan sosio-ekonomi Islam, dan mementingkan pencapaian tujuan yang sesuai dengan syari'ah Islam daripada mengejar keuntungan maksimal (*profit maximization*).

Bank komersial Islam juga menerapkan sistem kehati-hatian (*prudential banking*), yakni mengevaluasi permohonan dana secara hati-hati. Perbedaannya dengan bank komersial konvensional terletak pada penekanan bahwa bank konvensional hanya dilandasi oleh keinginan untuk mengamankan modal pokok dan bunga, sementara bank Islam ikut menanggung resiko rugi dari suatu usaha atau industri sehingga membuatnya harus lebih berhati-hati (Chapra 1996:132).

Selain itu, bank komersial Islam juga merupakan lembaga keuangan yang bersifat universal dalam hal ia mempunyai tujuan-tujuan ekstra, bukan semata-mata berorientasi komersial. Karena sifatnya yang universal itulah, bank Islam lebih fleksibel dan *acceptable* (dapat diterima) dalam pencatutan ekonomi dan keuangan modern. Tidak mengherankan, ungkap Chapra (1996), bank Islam dapat diterima di Eropa.

Di antara negara-negara industri utama, hanya Inggris dan Amerika yang sedikit banyak mempunyai pembagian devisa yang relatif tegas antara kegiatan-kegiatan bank komersial, bank investasi dan bank dagang. Ada beberapa alasan mengapa di Amerika terdapat sikap yang tegas dalam pembagian devisa bank komersial. Goldfeld dan Chandler (1990:87) mengemukakan beberapa alasan, antara lain (1) bank komersial merupakan satu-satunya lembaga keuangan yang langsung dipengaruhi oleh bank sentral dan karena itu ia berfungsi sebagai tumpuan bagi kebijaksanaan moneter; dan (2) bank komersial merupakan lembaga perantara keuangan yang paling penting dilihat dari segi ukuran semata-mata dan juga dari segi cakupan aktivitasnya.

Namun, dengan terjadinya perubahan undang-undang perbankan di Amerika, masyarakat Islam Amerika telah menyelidiki secara progresif cara-cara untuk menerapkan konsep Islam dalam mengatur urusan finansial mereka. Adanya jaringan *United Bank Kuwait* (UBK) merupakan representasi dari keinginan masyarakat Muslim Amerika untuk mengapresiasi diri dalam mengatur urusan finansial mereka yang bebas dari bunga (Thomas 2001).

Apresiasi masyarakat Muslim terhadap kehadiran bank komersial Islam memperkuat anggapan bahwa satu di antara sejumlah faktor yang mempengaruhi mereka untuk tidak berhubungan dengan bank-bank konvensional adalah karena faktor bunga. Peminjaman uang oleh bank komersial di negara-negara Islam yang dikenai bunga, menurut para pendukung bank Islam, merupakan suatu penyebab yang mengurangi pengaruh Islam dalam sistem keuangan secara keseluruhan. Kenyataan ini telah menyebabkan sejumlah masyarakat Muslim berhenti menyimpan tabungan mereka di bank-bank konvensional karena adanya bunga yang mereka anggap sama dengan riba yang dilarang Islam (Abdeen dan Shook dalam Saeed 1996:12).

Dengan diperlakukannya sistem bagi hasil dalam bank komersial Islam, ada keyakinan bahwa dimensi keadilan sosial akan dapat terpenuhi. Diyakini bahwa pendanaan yang disediakan oleh bank komersial Islam dapat menunjang pembukaan lapangan kerja dan perbaikan ekonomi yang sesuai dengan nilai-nilai Islam.

Sedangkan diperlakukannya sistem bunga dapat menyulitkan masyarakat untuk membuka lapangan kerja karena modal yang disediakan oleh bank tidak tersalurkan kepada banyak pengusaha dalam bidang perdagangan, perindustrian, pertanian, dan bidang lain yang mendukung kemandirian masyarakat.

Secara rasional, dukungan modal yang memungkinkan terciptanya *self employment* akan menyokong pembangunan ekonomi rakyat. Pada gilirannya, ini akan meningkatkan produksi serta distribusi barang dan jasa yang memadai yang dapat memenuhi kebutuhan dasar domestik dan ekspor. Dalam upaya menciptakan tatanan ekonomi yang memasyarakat seperti yang menjadi cita-cita sosial Islam, bank komersial Islam menggunakan dananya dalam hal-hal yang dapat membantu mencapai tujuan sosial ekonomi yang diinginkan oleh masyarakat Islam seperti memobilisasi dana, keikutsertaan dalam mendorong kewiraswastaan, efisiensi dalam penggunaan tabungan untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan pokok masyarakat Muslim, mengurangi konsentrasi kekayaan pada golongan tertentu, dan memberikan kontribusi pada stabilitas keuangan.

Bank Islam International

Bank Islam internasional lahir sebagai akumulasi dari keinginan para pemimpin Islam untuk membangun sebuah lembaga ekonomi dan keuangan islami pada konferensi OKI kedua yang diadakan di Karachi, Pakistan, pada Desember 1970. Konferensi ini memantapkan gagasan untuk mendirikan *Islamic Development Bank* (IDB; Bank Pembangunan Islam). Bank Islam internasional ini secara resmi dinyatakan berdiri secara efektif pada tanggal 23 April 1975 setelah dipenuhinya semua ketentuan dalam anggaran dasar mengenai penyerahan instrument ratifikasi oleh negara-negara anggota dengan modal sejumlah Islamic Dinar (ID) 500 juta.

Tujuan utama dibentuknya IDB adalah untuk mendorong pertumbuhan ekonomi serta meningkatkan kesejahteraan sosial negara-negara anggota dan masyarakat Muslim pada umumnya. Di antara kegiatan IDB adalah membantu berdirinya bank-bank

Islam di negara-negara anggota dengan menawarkan beberapa fasilitas. Di antaranya *import trade financing operation*, yaitu bantuan IDB kepada importer di negara anggota IDB untuk membiayai impor barang-barang untuk kepentingan pembangunan di negara mana saja yang dikehendaki; *longer term trade financing scheme*, yaitu fasilitas IDB untuk mendorong ekspor negara-negara Muslim dengan cara memberi bantuan kepada importer negara anggota OKI berupa kelonggaran waktu untuk membayar barang yang dimpor selama maksimal 5 tahun (Meenai 1989: 97); *techincal assistance*, yaitu bantuan teknik yang diberikan IDB kepada negara-negara anggota yang terbelakang dan berpendapatan rendah, antara lain, untuk pembiayaan *feasibility study* (kajian kelayakan), dokumen tender, dan sebagainya (Meenai 1989:90); dan *assistance from special accounts*, yakni bantuan dari IDB untuk program pembiayaan beasiswa kepada penduduk negara yang bukan anggota IDB dan proyek-proyek pendidikan Islam dan umat Islam di negara-negara anggota OKI (Meenai 1989:97,151).

Indonesia sebagai salah satu negara anggota OKI turut berpartisipasi dalam mengembangkan bank Islam, yang lebih populer di kalangan masyarakat Indonesia dengan istilah bank syari'ah. Wujud nyata dari partisipasi ini ditandai dengan berdirinya sejumlah lembaga keuangan syari'ah. Meskipun secara yuridis operasional baru ditetapkan melalui Undang-Undang Perbankan No. 7 Tahun 1992, operasi bank yang berdasarkan system syari'ah bukannya tanpa preseden. Triyuwono *et.al.* (2003: 111) mencatat ada dua lembaga keuangan yang beroperasi atas prinsip syari'ah yang mendahului Undang-Undang Perbankan No. 7 Tahun 1992, yaitu Bank Perkreditan Rakyat Syari'ah Dana Mardhatillah dan BPRS Berkat Amal di Bandung yang beroperasi tanggal 15 Juli 1991. Beberapa bulan kemudian, tepatnya tanggal 1 November 1991, berdirilah bank umum syari'ah pertama, yaitu Bank Muamalat Indonesia (BMI) yang memulai operasinya secara resmi pada tanggal 2 Mei 1992.

Dalam dinamika selanjutnya, bank syari'ah di Indonesia semakin lama semakin mendapat apresiasi luas dari masyarakat. Bahkan sejumlah lembaga keuangan konvensionalpun turut

mengambil peran untuk mengembangkan sistem syari'ah dengan membuka *window* syari'ah atau *dual banking system*, seperti BNI Syari'ah, BRI Syari'ah, Danamon Syari'ah, Mandiri Syari'ah, BPD Syari'ah, dan sebagainya. Selain itu, lembaga keuangan syari'ah non-bank juga menjamur, seperti BMT (Baitul Mal wa Tamwil), koperasi syari'ah, asuransi syari'ah, pegadaian syari'ah, dan sejumlah nama lainnya yang berlabel syari'ah.

Lembaga Keuangan Islam Non-Bank

Selain beberapa lembaga keuangan yang diuraikan di atas, terdapat lembaga keuangan lain yang memiliki hubungan yang sangat erat dengan lembaga keuangan bank, yaitu lembaga perantara keuangan yang melakukan bisnis *quasi-banking business*) atau lembaga keuangan non-bank. Istilah lembaga keuangan non-bank digunakan untuk merujuk pada perusahaan kredit, perkumpulan koperasi, dan sejumlah manajemen investasi. Lembaga ini memobilisasi tabungan melalui *equity* dan deposito dan menawarkan produk mereka kepada investor yang memiliki prospek yang jelas. Selain itu, ia dapat mengolah dana khusus dari nasabah dan membantu usaha patungan atau *mudharabah* (Chapra 1997). Berikut ini akan dibahas beberapa lembaga keuangan syari'ah non-bank, yaitu lembaga koperasi, asuransi, dan pegadaian syari'ah.

Koperasi (Syirkah Ta'awuniyyah)

Istilah koperasi berasal dari kata *cooperation* (Inggris) yang secara *lughawi* (kebahasaan) berarti kerjasama. Istilah ini mempunyai padanan makna dengan kata *syirkah* dalam bahasa Arab. *Syirkah* atau *syarikah* merupakan wadah kemitraan, kerjasama, kekeluargaan, dan kebersamaan usaha yang dipandang sehat, baik dan halal dalam Islam. Koperasi merupakan himpunan sejumlah orang yang memiliki tujuan untuk mengadakan usaha bersama untuk tujuan mencapai kesejahteraan anggotanya. Masjfuk Zuhdi (1997:118) mendefinisikan koperasi sebagai "perkumpulan atau organisasi yang beranggotakan orang-orang atau badan hukum

yang bekerjasama dengan penuh kesadaran untuk meningkatkan kesejahteraan anggota atas dasar sukarela secara kekeluargaan”.

Dalam Islam, misi koperasi untuk membangun kebersamaan mendapat justifikasi dan legitimasi normatif-teologis baik dalam al Qur'an maupun Sunnah Nabi. Sejumlah ayat dalam Qur'an, seperti al-Maidah: 2, Shaad: 2, dan al-Nisa: 12, mengilhami praktek koperasi. Nabi sendiri dalam berbagai sabdanya juga memberikan spirit kepada umatnya untuk membangun kebersamaan. Dalam sebuah haditsnya beliau bersabda:

Aku (Allah) merupakan pihak ketiga yang menyertai untuk menolong dan memberkati kemitraan antara dua pihak, selama salah satu pihak tidak mengkhianati pihak lainnya. Jika salah satu pihak mengkhianati pihak lainnya (mitranya), maka Aku keluar dari kemitraan tersebut (Hadis riwayat Abu Dawud dan Hakim).

Dalil tersebut menegaskan anggapan sebagian orang bahwa istilah koperasi sebagaimana yang dikenal luas seperti sekarang ini hanya monopoli Barat. Pada mulanya, koperasi merupakan *countervailing power* atau kekuatan penyeimbang terhadap kapitalisme swasta di bidang ekonomi yang didominasi oleh perusahaan bermodal persahaman (*equity-based association*) yang sering menjadi sapi perahan bagi pemilik modal (*share holders*). Namun, kini koperasi yang berbasis keanggotaan (*membership-based association*) cenderung menjadi tulang punggung perekonomian di negara-negara maju seperti Denmark, Taiwan, Amerika Serikat, Singapura, Jepang, dan Swedia.

Koperasi dengan spirit *membership-based association* itu, yang menekankan semangat ekonomi kerakyatan, mulai dikenal di era Hindia Belanda pada abad ke-19 sejak diperlakukannya UU Agraria Tahun 1870 yang menghapus sistem tanam paksa (*cultuur stelsel*) dan mendorong kepemilikan lokal (*local ownership*) dan insiatif-inisiatif oleh rakyat setempat dengan porsi yang signifikan.

Bung Hatta dalam bukunya *Membangun Koperasi dan Koperasi Membangun* mengkategorikan tujuh nilai sebagai spirit koperasi yaitu (1) kebenaran untuk menggerakkan kepercayaan

(*trust*); (2) keadilan dalam usaha bersama; (3) kebaikan dan kejujuran mencapai perbaikan; (4) tanggung jawab dalam individualitas dan solidaritas; (5) paham yang sehat, cerdas, dan tegas; (6) kemauan menolong diri sendiri dan menggerakkan keswasembadaan dan otoaktiva; dan (7) kesetiaan dalam kekeluargaan.

Dalam implementasinya, tujuh nilai yang menjiwai koperasi versi Hatta dituangkan dalam tujuh prinsip operasional koperasi secara internal dan eksternal, yaitu (1) keanggotaan sukarela dan terbuka; (2) pengendalian oleh anggota secara demokratis; (3) partisipasi ekonomis anggota; (4) otonomi dan kebebasan; (5) pendidikan, pelatihan dan informasi; (6) kerjasama antarkoperasi; dan (7) kepedulian terhadap komunitas.

Secara historis, model koperasi yang berbasis nilai Islam di Indonesia telah diprakarsai oleh paguyuban dagang yang dikenal dengan SDI (Sarikat Dagang Islam) yang didirikan oleh H. Samanhudin di Solo, Jawa Tengah, yang menghimpun para anggotanya dari para pedagang Muslim. Pada perkembangan selanjutnya, gerakan koperasi berbasis nilai syari'ah ini berubah menjadi Syarikat Islam (SI) yang sarat dengan nuansa politik (Sri Edi Swasono 1987:174).

Dalam konteks budaya kemitraan yang diusung koperasi, sebuah hasil penelitian, sebagaimana dikemukakan Afzalur Rahman dalam *Economic Doctrines of Islam*, menunjukkan bahwa terdapat beberapa kemiripan antara tipe kemitraan modern dengan kemitraan Islam, yang dipraktikkan umat Islam abad ke-18. Kesamaan mendasar antara keduanya terletak pada prinsip bahwa kemitraan dibentuk oleh pihak-pihak yang bersepakat atas kehendak mereka sendiri untuk mencari dan membagi keuntungan secara proporsional dan mutual berdasarkan hukum negara. Menurut Rahman, sesungguhnya ketentuan pokok dan persyaratan kemitraan dalam dua tipe koperasi tersebut adalah sama, kecuali pada sistem bunga (riba) yang dipakai dalam kemitraan modern dan sistem bebas bunga pada koperasi syari'ah (syarikah Islam). Kesamaan lainnya tampak dalam hal jenis mitra, fungsi dan tugasnya terhadap pihak ketiga dalam urusan yang berkaitan dengan hutang dan sebagainya (Hendrayogi 1998:27).

Koperasi dalam operasionalnya memiliki komitmen terhadap nilai dan prinsip syari'ah yang mendekati *fitrah sunatullah*, artinya sesuai dengan kebutuhan, potensi, kondisi dan norma agama yang semestinya untuk menghindari ekstrimitas ekonomi dan kesalahan materialisme dan kapitalisme. Sistem nilai syari'ah sebagai filter moral dalam koperasi bertujuan untuk menghindari berbagai penyimpangan moral (*moral hazard*) dengan komitmen menjauhi berbagai anomali sosial ekonomi yang dilarang dalam Islam. Yakni, pertama, *maysir*, yaitu segala bentuk spekulasi judi (*gambling*) yang mematikan sektor riil dan tidak produktif; kedua, *asusila*, yaitu praktek usaha yang melanggar kesusilaan dan norma sosial; ketiga, *gharar*, yaitu segala transaksi yang tidak transparan dan tidak jelas sehingga berpotensi merugikan salah satu pihak; keempat, *riba*, yaitu segala bentuk distorsi mata uang yang menjadikannya komoditas dengan mengenakan tambahan (bunga) pada transaksi kredit atau pinjaman dan pertukaran barter; kelima, *ikhtikar*, yaitu penimbunan dan monopoli barang dan jasa untuk tujuan permainan harga; ketujuh, transaksi berbahaya baik bagi individu maupun masyarakat yang bertentangan dengan *maqasid al-syari'ah* (tujuan-tujuan syariah).

Koperasi konvensional memiliki nilai-nilai yang menjadi jati diri koperasi (*cooperative identity*). Dalam kongres *International Cooperative Alliance* (ICA) ke-100 di Manchester, Inggris, pada bulan September 1995, disepakati tujuh nilai koperasi, yaitu (1) menolong diri sendiri; (2) swa tanggung jawab; (3) demokrasi; (4) partisipasi ekonomi anggota; (5) otonomi dan kemerdekaan; (6) pendidikan, pelatihan, informasi, dan kerjasama antar koperasi; dan (7) kepedulian terhadap lingkungan (Utomo 2004: 60-3).

Nilai-nilai tersebut sejalan dengan nilai syari'ah dalam konteks muamalah. Menolong diri sendiri mencerminkan sikap kejujuran/*amanah* yang merefleksikan kepercayaan, integritas, reputasi dan kredibilitas; swa tanggung jawab, otonomi dan kemerdekaan mencerminkan nilai akurasi dan akuntabilitas; dan partisipasi, pendidikan, pelatihan dan informasi mencerminkan sikap keteguhan pendirian (*istiqamah*) dalam Islam.

Nilai-nilai koperasi tersebut menuntut aplikasi yang optimal dalam konteks bisnis koperasi. Kejujuran, misalnya, secara aplikatif dapat diterapkan dalam konteks sikap diri terhadap karyawan dan relasi bisnis. Rasulullah memberikan contoh bagi pengikutnya agar menerapkan prinsip kejujuran dalam kegiatan bisnis. Suatu ketika beliau mengadakan investigasi pasar dengan tujuan untuk melakukan kontrol terhadap barang-barang dagangan yang diperjual belikan di pasar. Beliau menemukan adanya keganjilan terhadap setumpuk makanan yang tampak dipermukaan amat lezat dan berkualitas baik. Namun, dalam kenyataannya dimaksudkan untuk mengelabui para konsumen seolah-olah barang dagangannya semua berkualitas baik. Menyikapi kondisi tersebut Rasulullah memberikan *warning* bahwa pedagang yang tidak menerapkan etika bisnis dan nilai-nilai kejujuran bukan bagian dari umat Rasulullah. Islam mengajarkan bahwa dalam kejujuran terkandung di nilai keadilan, yaitu pemberian sesuatu kepada orang lain sesuai dengan hak yang seharusnya ia terima.

Nilai-nilai pendidikan, pelatihan dan informasi pada koperasi mengingatkan kita pada nilai *fathanah*, yaitu etos profesionalisme, kompeten, kreatif, dan inovatif. Nilai ini menekankan pada orientasi keunggulan (*competitive-oriented*) dalam mencapai target yang harus dicapai dalam waktu tertentu. Sonny Keraf (1991:167) mengemukakan pengalaman perusahaan besar (*giant corporation*), seperti Matsushita Inc. di Jepang, dalam menopang keberhasilan usahanya dengan menerapkan beberapa sikap yang menjiwai prinsip orientasi pada keunggulan ini, yaitu (1) semangat pelayanan; (2) semangat *fairness*; (3) semangat kerja keras untuk maju; (5) semangat hormat dan rendah hati; (6) semangat mengikuti hukum alam; dan (7) semangat bersyukur. Al-Qur'an dengan tepat menuntut umat Islam untuk menjiwai dan melaksanakan semangat berorientasi pada keunggulan dan keberhasilan di masa depan ini:

Hai orang-orang yang beriman, hendaklah setiap diri memperhatikan apa yang akan dikerjakan hari esok dan bertaqwalah kepada Allah sesungguhnya Allah maha mengetahui apa yang kamu kerjakan (Q.S.59:18).

Nilai terakhir koperasi, kepedulian terhadap lingkungan, mencerminkan semangat solidaritas, empati, kepedulian, dan tanggung jawab. Prinsip ini dalam etika bisnis islami menekankan pada makna bahwa dalam kegiatan bisnis, setiap mereka yang terlibat dalam kancah bisnis memahami dan menjalani suatu aktivitas dengan mendasarkan diri pada rasa tanggung jawab kepada diri sendiri, relasi mitra bisnis, masyarakat, dan Allah.

Dengan memahami prinsip-prinsip dan nilai-nilai yang menjiwai praktek koperasi, secara jelas dapat dinyatakan bahwa koperasi dalam tata nilai syari'ah merupakan sarana strategis untuk mengembangkan sumber daya dan mendistribusikannya secara adil. Hal ini sesuai dengan ketentuan syari'ah untuk mengeluarkan harta (*asset*) yang tersedia untuk diputar, diusahakan dan diinvestasikan secara halal, tidak disimpan atau ditimbun yang membuatnya menjadi asset menganggur (*idle*) dan mubadzir.

Asuransi

Secara historis, asuransi memiliki akar pada sebuah tradisi yang berkembang luas dalam kalangan masyarakat Arab pra-Islam, yang dikenal dengan "sistem akilah", yaitu sistem ganti rugi yang ditanggung secara berkelompok (Husein 1997). Esensi dari praktek ini memiliki kesamaan dengan ssstem asuransi modern atau konvensional.

Menurut dinamika sejarahnya, asuransi konvensional berawal dari asuransi pengangkutan barang melalui laut (*marine cargo*) yang kemudian berkembang meliputi pula asuransi-asuransi lainnya seperti asuransi rangka kapal, asuransi kebakaran, dan asuransi penerbangan. Sementara, asuransi jiwa berawal dari jaminan kematian dan jaminan kecelakaan yang kemudian berkembang pada jaminan-jaminan lainnya.

Dalam perkembangannya kemudian, asuransi mengalami pergeseran fungsi, yaitu dibentuk untuk mendapatkan laba sebanyak-banyaknya (*maximizing profit*) dan berorientasi pada usaha (*business-oriented*). Hal ini dapat dilihat dari setiap penyusunan *corporate planning* perusahaan asuransi di mana tujuan yang hendak dicapai adalah pemenuhan harapan dari *stake holders*,

agen, broker asuransi dan penanggung ulang, yang pada umumnya berupaya untuk mendapatkan profit yang maksimal atau kerugian minimum (Lapiyoadi 1997: 245).

Tujuan yang berorientasi profit ini, pada akhirnya, memunculkan kecenderungan untuk mengabaikan kesejahteraan akhir individu. Akibatnya, terjadi unsur eksploitasi nasabah atau konsumen oleh perusahaan asuransi yang memiliki *bargaining position* (posisi tawar) lebih besar. Kecenderungan ini semakin meningkat seiring semakin pesatnya perkembangan ekonomi dan tingkat persaingan antar perusahaan asuransi. Situasi semacam ini mendorong perusahaan asuransi untuk melakukan ekspansi, baik dalam bentuk integrasi horizontal maupun vertikal yang mengarah pada bentuk pasar monopolistik (Lapiyoadi 1997).

Dalam masyarakat Islam masih ditemukan adanya asumsi umum yang keliru bahwa asuransi tidak memiliki akar sejarah dalam dunia Islam dan karenanya ia tidak memiliki landasan yuridis-normatif untuk diterapkan dalam masyarakat Islam. Karena kuatnya dugaan itu, sebagian masyarakat mengabaikan asuransi sembari mengatakan bahwa kehidupan mereka telah ditentukan oleh Allah, Tuhan tempat mereka bergantung setelah kematian nanti. Selain itu, sikap ini dipengaruhi oleh persepsi bahwa asuransi pada intinya adalah untung-untungan, ibarat orang berjudi.

Dugaan-dugaan tersebut tidak lepas dari pemahaman sebagian besar masyarakat tentang unsur-unsur yang tercakup dalam asuransi itu sendiri yang meliputi beberapa unsur pokok, yaitu bahaya yang dipertanggungkan, premi pertanggungan, dan uang ganti rugi pertanggungan. Unsur-unsur tersebut dianggap tidak pasti. Menurut mereka, bahaya yang dipertanggungkan tidak pasti terjadi, premi pertanggungan tidak sesuai dengan yang tertera dalam polis, dan jumlah uang santunan sering jauh lebih besar dari pada premi yang dibayarkan kepada perusahaan asuransi.

Dalam perspektif hukum Islam, kelemahan-kelemahan tersebut dijadikan alasan oleh sebagian ahli fiqh untuk melarang asuransi. Menurut mereka, unsur ketidakpastian atau untung-untungan, ketidakseimbangan antara premi atau ganti rugi dan

investasi melalui bunga, model perjanjian asuransi bertentangan dengan hukum Islam. Tetapi, sebagian ahli hukum lain merasa tidak keberatan. Mereka memandang bahwa perjanjian antara sejumlah tertanggung dan perusahaan asuransi merupakan upaya saling membantu. Dalam kenyataannya, antara perusahaan asuransi dan pemegang polis asuransi sama-sama menanggung resiko. Bagi pemegang polis asuransi, apabila ia masih hidup, maka ia mendapat uang sampai pada jatuh tempo polisnya dan perusahaan asuransi tidak mempunyai resiko apapun. Sebaliknya, apabila pemegang polis asuransi meninggal sebelum polisnya jatuh tempo, maka perusahaan akan membayar penuh sesuai dengan jumlah nilai polis mereka (Ahmad 1987:173-174).

Meskipun demikian, kedua kubu yang berseberangan sepakat bahwa praktek asuransi yang berlaku sekarang tidak dapat melepaskan diri dari unsur-unsur subyektif yang menguntungkan satu pihak, yakni perusahaan asuransi, dengan cara mencari keuntungan besar dari premi yang dibayarkan oleh para tertanggung dan melalui investasi dengan jalan pembungaan uang. Karena itu, para ahli fiqh merasa perlu untuk merumuskan sebuah alternatif yang bebas unsur-unsur yang sudah melekat pada asuransi konvensional ini. Alternatif yang mereka tawarkan adalah *takaful*, yang secara esensial mengandung muatan kerjasama, tolong menolong dan saling menanggung antara yang tertanggung dan penanggung dengan tetap berpijak pada prinsip kebajikan menurut Islam.

Seperti halnya lembaga keuangan Islam lainnya, asuransi *takaful* dalam operasionalnya berdasarkan prinsip *mudhrabah* (bagi hasil; *profit sharing*) antara perusahaan asuransi (pemegang amanah dari peserta; *al-mudarib*) yang bertindak sebagai *entrepreneur* dan menerima premi (*takaful contribution/instalment/ra's al-mal*) dan peserta asuransi (tertanggung). Kedua belah pihak sepakat untuk mengatur bagaimana *profit* dari operasi *takaful* dibagikan antara keduanya.

Asuransi *takaful* memiliki landasan filosofis yang berbeda dari landasan asuransi konvensional. Asuransi *takaful* ditegakkan di atas prinsip saling bertanggung jawab, saling bekerjasama, saling bantu, dan saling melindungi dari penderitaan. Prinsip-prinsip tersebut mendasarkan

diri pada landasan ontologis-normatif Islam. Spirit nilai-nilai al-Qur'an dan Sunnah sangat jelas mewarnai kegiatan asuransi takaful.

Rahn (Lembaga Pegadaian)

Rahn berarti agunan atau jaminan (*borg*) yang dijadikan peneguh atau penguat kepercayaan dalam sebuah perjanjian utang-piutang. Menurut syari'ah, *rahn* adalah menahan sesuatu dengan cara yang dibenarkan yang memungkinkan untuk ditarik kembali. Artinya, menjadikan sebuah barang yang mempunyai nilai harta menurut pandangan syari'ah sebagai jaminan utang sehingga orang yang bersangkutan boleh mengambil utang semuanya atau sebagian. Dengan kata lain, *rahn* adalah akad gadai barang dari satu pihak kepada pihak lainnya dengan utang sebagai gantinya (Arifin 2003:29).

Transaksi seperti ini, secara teologis-normatis, memiliki dasar yang kuat dalam al-Qur'an. Jika *rahn* itu dipahami sebagai jaminan atas hutang dalam konteks muamalah, maka ia dibenarkan sebagaimana dinyatakan dalam al-Qur'an. Q.S. 2: 282 menegaskan:

Hai orang-orang yang beriman, apabila kalian bermuamalah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kalian menuliskannya... dan persaksikanlah dengan dua orang saksi laki-laki di antara kalian. Jika tidak ada dua orang laki-laki, maka boleh seorang laki-laki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridhai supaya jika seorang lupa, maka seorang lagi mengingatkannya.

Ayat ini mengisyaratkan bahwa setidaknya-tidaknya dalam transaksi *rahn* terdapat dua unsur yang saling membutuhkan. Apabila kita rujuk syarat sahnya akad gadai, maka di dalamnya terdapat beberapa unsur, yaitu (1) *murtahin* (pihak yang memberikan uang gadai); (2) *rahin* (pihak yang menyerahkan barang gadai); (3) *marhun* (barang yang digadaikan); dan (4) *sighat aqad* (akad transaksi) gadai (Zuhdi 1996:123-124).

Murtahin memberikan sejumlah uang kepada sesuai dengan batas nilai jaminannya. *Rahin* berkewajiban memberikan

marhun (barang jaminan) yang nilainya cukup untuk jumlah hutang yang diterima dari *murtahin*. *Marhun* ini hanya berfungsi untuk menambah kepercayaan kepada yang memberi hutang, bukan untuk mencari keuntungan. Jumhur ulama dalam hal ini tidak membolehkan penggadaian/*murtahin* memanfaatkan barang gadai, sekalipun pemiliknya mengizinkannya karena tiap-tiap piutang yang mengambil manfaat merupakan salah satu dari macam riba yang dilarang.

Apabila waktu jatuh tempo telah sampai, *rahin* berhak untuk mengambil kembali barang yang menjadi tanggungan hutangnya setelah menyelesaikan kewajibannya, yaitu membayar kembali hutangnya dengan sejumlah uang yang diterima pada awal perjanjian ditambah dengan biaya pemeliharaan barang gadai. Kebanyakan ulama sepakat mengenai biaya penyimpanan/pemeliharaan barang gadai menjadi tanggungjawab pemilik barang sebagai imbalan terhadap haknya mengambil manfaat dari hasil barang gadainya. Sebaliknya, *murtahin* berhak menerima pembayaran kembali hutang yang diberikan pada awal perjanjian dengan *rahin*. Ia wajib menyerahkan barang yang menjadi jaminan hutang (*marhun*) secara utuh, tanpa cacat.

Dalam transaksi bisnis semacam ini, *murtahin* dan *rahin* masing-masing memiliki tanggung jawab yang berbeda. *Murtahin* memiliki tanggung jawab untuk memelihara barang jaminan hutang dari *rahin* dan menganggapnya sebagai amanah. Sebaliknya, *rahin* berkewajiban membayar biaya pemeliharaan barang jaminan hutangnya yang dikeluarkan oleh *murtahin* dan menerima barangnya secara utuh.

Dalam praktek perekonomian modern, *rahn* merupakan wujud dari lembaga keuangan non-bank yang berupa pegadaian. Lembaga ini berfungsi mempertemukan dua pihak yang saling membutuhkan, yakni pihak pegadaian sebagai pemilik modal atau penyandang dana (*shahib al-mal*) sebagai *murtahin* dan masyarakat sebagai *rahin* dengan memberikan jaminan berupa barang (*marhun*).

Jika telah sampai jatuh tempo, di mana pihak *rahin* harus membayar kembali sejumlah uang yang menjadi hutangnya dari

murtahin, maka barang yang menjadi jaminan hutangnya yang masih dalam perlindungan pihak *murtahin* dapat dijual untuk menutupi hutangnya. Jika terjadi kelebihan, maka uang tersebut akan dikembalikan kepada *rahn*, sebaliknya apabila harga barang jaminan tidak cukup untuk menutup hutangnya, maka pihak *rahn* diminta untuk menutup sisa hutangnya.

Yang perlu mendapat penegasan di sini adalah meskipun terdapat kesamaan antara *rahn* dan praktek pegadaian modern, dalam batas-batas tertentu terdapat perbedaan yang menyolok, bukan saja dari sisi ontologis yang mendasarinya, tetapi juga secara kelembagaan. *Rahn* dalam konteks bisnis Islam tidak terikat pelaksanaannya pada lembaga formal. Artinya, bisnis dalam bentuk *rahn* bersifat fleksibel, yang bisa dilaksanakan di mana saja sepanjang unsur yang diperlukan untuk bisnis *rahn* terpenuhi. Sedangkan pegadaian modern diatur dalam hukum perdata dan menuntut pelaksanaannya dilakukan dalam lembaga formal yang khusus disiapkan untuk itu, yang di Indonesia disebut Perum Pegadaian.

Selain itu, perbedaan lain antara keduanya dapat dilihat dari keterikatan barang yang dijadikan jaminan gadai. Dalam bisnis Islam, barang yang digadaikan berlaku untuk seluruh jenis harta, baik harta yang bergerak maupun yang tidak bergerak. Sementara itu, dalam sistem pegadaian modern, yang dapat dijadikan barang jaminan hanya benda yang bergerak (Yuliadi 2001).

Muamalah Lembaga Keuangan Islam

Semua bentuk lembaga keuangan Islam memiliki kesatuan bahasa yang loyal dalam operasionalnya, sehingga di manapun beroperasi, bank Islam akan selalu berpijak pada prinsip dan operasional yang sama. Untuk menghindari sistem bunga, bank Islam memperkenalkan jenis-jenis muamalah sebagai alternatif atas perbankan konvensional dalam kegiatan-kegiatan usaha berikut ini.

Kegiatan Perbankan (Banking Operations)

Jenis muamalah ini meliputi (i) rekening giro (*current account/al-wadi'ah*); (ii) buku tabungan (*saving account/al-wadi'ah*); dan (iii) tabungan berjangka (*deposit/al-mudharabah*).

Al-wadi'ah adalah perjanjian simpan-menyimpan atau penitipan barang berharga antara pihak yang mempunyai barang dan pihak yang diberi kepercayaan dengan tujuan bahwa barang yang dititipkan adalah untuk menjaga keselamatan, keamanan, dan keutuhan barang tersebut dari pencurian, kemusnahan dan kehilangan. Barang-barang tersebut sewaktu-waktu dapat diambil kembali sebagian atau seluruhnya. Produk perbankan modern yang serupa dengan perjanjian ini adalah giro, deposito, dan tabungan.

Berdasarkan kewenangan yang diberikan, *al-wadi'ah* dibedakan menjadi dua macam. Pertama, *wadi'ah dhamanah*, yakni penerima titipan berhak mempergunakan dana/barang titipan untuk didayagunakan tanpa ada kewajiban untuk memberikan imbalan kepada penitip dengan tetap pada kesepakatan bahwa barang tersebut dapat diambil setiap saat jika diperlukan. Kedua, *wadi'ah amanah*, yaitu perjanjian yang tidak memberikan kewenangan kepada penerima titipan untuk mendayagunakan barang/dana yang dititipkan.

Pembiayaan Proyek (Project Financing)

Jenis muamalah ini mencakup beberapa bentuk, yakni (a) usaha-usaha komanditer (*trustee/al-mudarabah*); (b) penyertaan modal/saham (*equity participation/al-musyarakah*); (c) usaha-usaha patungan (*joint venture/al-musyarakah*) dan *profit-sharing placement/al-murabahah*; (d) pembelian dengan penyerahan kemudian (*sale on future delivery/al-ba'i al-salam*); (e) penjualan dengan pembayaran kemudian atau dengan cicilan (*deferred sale and installment sale/al-bay' al-ajil*); (f) sewa menyewa/*leasing (al-ijarah)*; dan (g) sewa beli/*hire purchase (al-ijarah)*.

Al-mudharabah atau *al-qirad* adalah perjanjian kesepakatan bersama antara pemilik modal (pihak bank/ *shahib al-mal*) dan pengusaha (*entrepreneur/mudharib*), di mana pihak pemilik modal sepakat untuk menyediakan dana atau membiayai

proyek *entrepreneur* dan pihak pengusaha memutar atau mengelola modal untuk suatu kegiatan ekonomi dengan menyepakati nisbah bagi hasil atas keuntungan dan kerugian (*profit and loss sharing*) yang akan diperoleh. Sedangkan kerugian yang timbul adalah resiko pemilik dana sepanjang tidak terdapat bukti bahwa *mudharib* melakukan kecurangan atau tindakan yang tidak amanah (*misconduct*).

Dalam sistem ini, terdapat hal penting yang perlu diidentifikasi sebagai ciri khas yang melekat dalam sistem bank Islam, berupa kesepakatan bersama yang merupakan prasyarat bagi pemilik modal (*shahib al-mal/bank*) dan pihak *al-mudharib/entrepreneur*, yaitu (1) bank membiayai sepenuhnya (100%) proyek yang disetujui dalam bentuk pengadaan barang dan modal; (2) proyek akan dikelola sepenuhnya oleh pengusaha selaku pemegang amanah tanpa intervensi pihak bank; (3) kesepakatan tentang proporsi masing-masing pihak baik berupa laba (*profit*) maupun kerugian (*loss*) antara keduanya secara musyawarah sebelum proyek dimulai; (4) apabila terjadi kerugian, maka bank Islam dapat menarik kembali barang modal yang dibiayai pengadaannya (Mangla dan Uppal 1990:192).

Ditinjau dari sudut kewenangan yang diberikan kepada *al-mudharib*, *mudharabah* dibedakan menjadi dua macam. Pertama, *mudharabah mutlaqah*, di mana *mudharib* diberikan kewenangan sepenuhnya menentukan pilihan investasi yang dikehendaki. Kedua, *mudharabah muqayyaddah*, di mana arahan investasi ditentukan oleh pemilik dana, sedangkan *mudharib* bertindak sebagai pelaksana/pengelola.

Pembiayaan Perdagangan/Modal Kerja (Trade and Working Capital Financing)

Jenis muamalah ini terdiri dari beberapa bentuk: (a) *letter of credit (al-wakalah)*: 100 persen deposito; 50 persen deposito (*al-musarakah*); 0 persen deposito (*al-murabahah*); (b) bank garansi (*letter of guarantee/al-kafalah*); dan (c) pembiayaan modal kerja (*working capital financing/al-murabahah*).

Al-musyarakah ialah perjanjian antara beberapa pihak untuk menyertakan modal saham mereka dalam suatu kegiatan ekonomi (proyek) yang biasanya berjangka waktu panjang dengan pembagian keuntungan atau kerugian sesuai nisbah yang disepakati. Syarat-syarat yang perlu mendapat perhatian dalam penerapan pembiayaan *al-musyarakah* adalah (a) pembiayaan suatu proyek investasi yang telah disetujui dilakukan dilakukan bersama-sama dengan mitra usaha yang lain sesuai dengan bagian masing-masing yang telah ditetapkan; (b) semua pihak, termasuk bank Islam, berhak ikut serta dalam manajemen proyek; (c) semua pihak secara bersama-sama menentukan porsi keuntungan yang akan diperoleh secara proporsional sesuai dengan modal masing-masing; dan (d) kesediaan semua pihak untuk menanggung kerugian sebanding dengan penyertaan modal masing-masing bila proyek mengalami kebangkrutan.

Jual Beli (al-Buyu')

1. *Baiy' al-murabahah*, yakni akad jual beli antara penjual dan pembeli, di mana keduanya menyepakati harga jual suatu barang dengan menetapkan harga pokok ditambah ongkos pembelian dan keuntungan bagi penjual. *Murabahah* dapat dilakukan secara tunai, penangguhan atau angsuran. Dalam penerapan sistem *murabahah* ini, terdapat beberapa persyaratan yang perlu diperhatikan, yaitu (a) harga jual pada nasabah adalah harga pokok ditambah keuntungan yang disetujui oleh penerima kredit; (b) selama hutang yang berupa harga barang ditambah keuntungan belum lunas, barang tersebut masih menjadi milik bank walaupun pembeli bisa langsung menggunakan barang tersebut; surat tanda bukti kepemilikan dipegang bank sebelum semua angsuran lunas; dan (c) cicilan utang dimulai pada saat jatuh tempo dan usaha atau proyek menunjukkan hasil.
2. *Baiy' al-salam*, yakni akad jual beli di mana pembeli membayar uang sebesar harga barang yang telah disebutkan spesifiknya, tetapi barang yang diperjualbelikan

akan diserahkan kemudian pada tanggal yang disepakati. *Salam* sendiri secara etimologi berarti *salaf*, yang berarti pendahulu. *Baiy' al-salam* artinya pembayaran di muka, sedangkan barang diserahkan di belakang.

3. *Baiy' al-ishtisna'*, yaitu pembelian barang melalui pesanan dan diperlukan proses untuk pembuatannya sesuai dengan pesanan pembeli dan pembayaran dilakukan dimuka sekaligus atau secara bertahap.
4. *Ijarah*, yaitu perjanjian antara pemilik barang dengan penyewa yang memperbolehkan penyewa untuk memanfaatkan suatu barang dengan membayar sewa sesuai dengan perjanjian kedua pihak. Setelah masa sewa berakhir, barang akan dikembalikan kepada pemilik (Bank Indonesia dalam Triyuwono, *et.al.* 2003:118). Apabila terdapat kesepakatan pengalihan kepemilikan pada akhir masa sewa, maka hal ini disebut *ijarah mumtahiya bi al-tamlik* (sama seperti *operating lease*).
5. *Wakalah*, yaitu perjanjian pemberian kuasa kepada pihak lain yang ditunjuk untuk mewakilinya dalam melaksanakan suatu tugas/kerja atas nama pemberi kuasa di mana pihak kedua mendapat imbalan berupa *fee* atau komisi. (Bank Indonesia dalam Triyuwono, *et.al.* 2003:119). Dalam aplikasinya pada perbankan syari'ah, *wakalah* biasanya diterapkan untuk penerbitan *letter of credit* (L/C) atau penerusan atas permintaan akan barang dalam negeri dari bank di luar negeri (L/C ekspor). *Wakalah* juga diterapkan untuk mentransfer dana nasabah kepada pihak lain (Arifin 2003). Dari segi jenis, *wakalah* terbagi ke dalam beberapa jenis, yaitu (1) *wakalah al-mutlaqah*, yaitu mewakilkan secara mutlak tanpa batasan waktu dan untuk segala urusan; (2) *wakalah al-muqayyadah*, yaitu penunjukkan wakil untuk bertindak atas namanya dalam urusan-urusan tertentu; (3) *wakalah al-'ammah*, yaitu perwakilan yang lebih luas dari *al-muqayyadah*, tetapi lebih sederhana daripada *al-mutlaqah* (Arifin 2003:30).

6. *Al-kafalah* (*guarantee*), yaitu pihak pertama selaku penanggung (*kafil*) bersedia menanggung atau memenuhi kewajiban pihak kedua kepada pihak ketiga sepanjang sesuai dengan yang diperjanjikan dengan menerima imbalan berupa *fee* atau komisi. *Al-kafalah* memiliki beberapa jenis: (a) *kafalah bi al-nafs*, yakni jaminan dari si peminjam atau bank sebagai *juridical personality* yang dapat memberikan jaminan untuk maksud-maksud tertentu; (b) *kafalah bi al-mal*, yakni jaminan pembayaran barang atau perlunasan utang; (c) *kafalah bi al-taslim*, yang dilakukan untuk menjamin dikembalikannya barang sewaan pada akhir masa kontrak (dapat dilakukan antara bank dengan *leasing company* terkait atas nama nasabah dengan menggunakan depositonya di bank dengan mengambil *fee*-nya); (d) *kafalah bi al-munjazah*, yakni jaminan mutlak yang tidak dibatasi oleh waktu tertentu atau dihubungkan dengan maksud-maksud tertentu; dan (e) *kafalah al-mu'allaqah*, yakni penyederhanaan dari *kafalah al-munjazah*, di mana jaminan dibatasi oleh kurun waktu dan tujuan-tujuan tertentu (Bank Indonesia dalam Triuwono 2003:119; Arifin 2003:30).
7. *Sharf*, yaitu transaksi pertukaran antara emas dengan perak atau pertukaran jual beli mata uang valuta asing (*valas*) yang berbeda, di mana mata uang asing dipertukarkan dengan mata uang domestik atau dengan mata uang lainnya. Prinsip ini dalam operasi bank Islam dapat diterapkan dengan catatan harus memenuhi beberapa persyaratan, antara lain (1) harus tunai; (2) serah terima harus dilakukan dalam majelis kontrak, dan (3) bila dipertukarkan mata uang yang sama, maka harus dalam jumlah yang sama (Arifin 2003).
8. Prinsip kebajikan, yaitu penerimaan dan penyaluran dana kebajikan dalam bentuk zakat, infaq, dan shodaqah. Termasuk di sini *al-qard al-hasan*, yaitu penyaluran dalam bentuk pinjaman untuk tujuan menolong golongan miskin dengan penggunaan produktif tanpa diminta imbalan kecuali pengembalian pokok hutang.

BAB V

DEKONTRUKSI EKONOMI MODERN : MENUJU ILMU EKONOMI BERBASIS NILAI

Ilmu pengetahuan modern dibangun atas dasar positivisme yang menganggap bahwa kebenaran harus dapat diukur dan dijangkau oleh inderawi manusia. August Comte (1798-1857) memandang positivisme memiliki peran amat penting dalam ilmu pengetahuan, meski ia harus dipertajam dengan alat bantu, yakni eksperimen (Tafsir 2001:26). Bagi Comte, kebenaran sebuah nilai tertentu dapat dijadikan sebagai *manhaj al-hayât* (jalan hidup) apabila ia didasarkan pada kekuatan inderawi manusia. Sebuah kebenaran memiliki nilai apabila ia dapat diterima secara rasional dan dapat diuji secara empiris. Kebenaran memerlukan ukuran-ukuran yang jelas seperti panas dapat diukur dengan derajat panas, jarak diukur dengan meteran, dan berat diukur dengan timbangan. Kebenaran diperoleh dengan akal dan didukung bukti empiris yang terukur.

Jika demikian adanya, maka permasalahannya adalah apakah sesuatu yang tak terukur tidak dapat diterima sebagai kebenaran? Bukankah dibalik alam fisik terdapat dunia metafisik yang tidak dapat diukur dengan rasio dan didekati secara empiris? Apakah sesuatu yang metafisik yang membicarakan tentang Sang Lain di sana tidak dapat diterima sebagai sebuah kebenaran?

Bab ini akan membahas implikasi penerapan paradigma positivistik dalam ilmu ekonomi. Ia akan mempresentasikan respon dari sejumlah ilmuwan tentang perlunya dekonstruksi paradigma ilmu ekonomi modern menuju wawasan keilmuan yang berparadigma ganda, yakni paradigma rasio dan rasa, akal dan intuisi, material dan spiritual, mikrokosmis dan makrokosmos. Kemudian, bab ini akan mencoba untuk merumuskan paradigma Islam tentang ilmu ekonomi.

Ekonomi Bebas Nilai: Kekeliruan Formulasi Ontologis

Studi yang dilakukan oleh sejumlah ilmuwan, seperti Butt (1991) dan Alwani (1992), menunjukkan bahwa paradigma keilmuan modern, termasuk paradigma pembangunan ekonomi didasarkan pada filsafat positivisme yang rasionalistik-empiris. Ia tidak menerima sesuatu yang bersifat subjektif, kebenaran yang diterima adalah kebenaran positivistik yang dapat diukur dan dijangkau oleh radius inderawi manusia. Kebenaran model ini berlandaskan pada paradigma rasionalitas *cartesian* dengan semboyannya yang populer *cogito ergo sum* atau *I think, therefore I am* (Saya berfikir, karena itu saya ada) (Sunnyoto 1997:22).

Ilmu pengetahuan, termasuk ilmu ekonomi, dihadapkan secara dikotomis dengan nilai transendental sehingga jargon ilmu pengetahuan bebas nilai (*value free*) tidak saja menggema di kalangan akademisi, tetapi juga mewarnai praktek-praktek ekonomi masyarakat modern. Nilai transendental dan nilai humanis yang seharusnya berjalan seirama mengalami fragmentasi dan pada akhirnya nilai transendental betul-betul mengalami distorsi, alienasi dan marginalisasi. Manusia tidak lagi berpijak pada nilai yang secara sungguh-sungguh merupakan kebenaran.

Polaritas antara keduanya terjadi karena adanya “konfrontasi dan inferioritas” (Berger 1981). Konfrontasi mengandaikan kebenaran sebagai Sang Lain yang harus ditaati dan disembah, tidak mungkin setara dan mustahil bersatu dengan manusia. Sementara inferioritas mengandaikan Sang Lain secara batin, ditemukan dalam diri manusia sebagai yang maha mencakup segalanya. Di sinilah kemudian muncul pertentangan antara yang transenden dengan yang imanen.

Agama sebagai sumber nilai kemudian dipandang sebagai sebuah ilusi yang tidak mampu menjawab berbagai tantangan kehidupan modern yang serba kompleks. Sementara itu, sains diagungkan sebagai juru penyelamat yang memberikan kemudahan dalam pemecahan berbagai persoalan masyarakat modern yang kompleks. Auguste Comte tanpa beban moral mengatakan bahwa agama merupakan rekayasa manusia pada tahap primitif ketika mereka belum mampu mengembangkan kapasitas rasionalnya, sedangkan sains merupakan pencapaian manusia paling akhir dan paling canggih dengan fokus pada dunia material atau positif (Praja 2002).

Jelas sekali bahwa agama sebagai sumber nilai dalam pandangan Comte bisa dipahami sebagai sebuah kebutuhan yang bersifat sementara. Tepatnya sebagai sebuah kebutuhan transisi yang diperlukan sepanjang rasio manusia belum lagi mampu mengembangkan sebuah kreativitas keilmuan yang mampu menggantikan posisi agama. Ketika kreasi rasio manusia berhasil ditampilkan ke permukaan sebagaimana terlihat dalam konteks manusia modern, maka agama dipandang tidak lagi relevan karena ia hanya merupakan kebutuhan komplementer, bukan kebutuhan primer.

Sigmund Freud (1856–1939) bahkan lebih lantang mengemukakan bahwa agama merupakan ilusi yang didasarkan pada kehendak manusia (*human wishes*) daripada realitas. Karena itu, agama mempunyai masa depan yang suram karena tidak cocok dengan *trend* ilmiah rasional dan akhirnya tidak akan *survive* di dunia modern. Nilai-nilai moral (kalau memang dianggap perlu)

hendaknya tidak disandarkan pada ajaran agama karena nilai-nilai moral yang disandarkan pada ajaran agama akan dicampakkan bersamaan dengan penyampakan agama oleh orang-orang modern (Praja 2002).

Pemisahan nilai dari aspek ilmu pengetahuan tidak lepas dari cita-cita pencerahan (*aufklarung*). Padahal, ilmu pengetahuan itu sendiri merupakan hasil konstruksi sosial yang sarat dengan nilai (*value laden*) (Agger 2003; Kuntowijoyo 1995; Budiman 1997; Masyhur 1995; Jameelah 1995; Mahdi 1995; dan Triyuwono 2000).

Karena itu, mudah dimengerti mengapa nilai harus dipisahkan dari perkembangan keilmuan. Di samping dianggap bersifat subjektif, nilai juga mengandung dimensi normatif yang dapat merintangi manusia untuk mencapai tujuan-tujuannya. Machsini Mahdi melihat bahwa pemisahan itu tidak lepas dari watak dan anggapan bahwa nilai transendental menjadi rintangan untuk mencapai tujuan. Ia mengatakan:

Ilmu pengetahuan modern [ekonomi] bermula sebagai watak, dan akan senantiasa demikian, suatu usaha untuk melepaskan diri dari transendensi, baik yang dirasakan secara filsafat ataupun secara agama, karena persoalan utamanya terlepas dari persoalan kekinian dan kedisinian, ingin membebaskan manusia dari kegamangan kehidupan, melepaskannya dari segala beban moral yang dapat merintanginya untuk meraih kebahagiaan hidup di dunia. Sistem nilai dan sistem kebenaran yang dapat dipakai dan dipercayai adalah sejauh yang dapat ditangkap radius inderawi, '*the extra scientific knowledge*' (Maarif 1995: 86).

Senada dengan itu, Budiman (1997:73) menuturkan:

...agar manusia memerdekakan dirinya, menoreh sejarah kehidupannya, menjadi manusia untuk dirinya sendiri dan menjadi penguasa alam.

Manusia bergolek pada lembah yang telah digalinya sendiri, yaitu lembah yang terus bergelora, meruyak dan lantas membusukkan semua yang ada di dalamnya. Realitas dunia yang diciptakan manusia kini hadir sebagai suatu keindahan yang menciptakan ketercekaman bagi kehidupan manusia itu sendiri.

Patologi sosial yang diciptakannya seperti ketidakadilan, eksploitasi, dehumanisasi, dan *mafsadat* lainnya menjadi realitas yang inheren dalam kehidupan manusia modern. Dimensi ontologi, epistemologi, aksiologi dan metodologi ilmu pengetahuan modern yang bebas nilai merupakan bagian integral dari proyek kapitalisme (Hanafi 2003; Butt 1991; dan Safi 2001).

Dengan mengutip pandangan Durkheim, Budiman (1997) mengungkapkan bahwa:

Konsekuensi dipraktekannya pabrikasi kapitalisme telah membuat rusak tatanan sosial tradisional yang sebetulnya sarat dengan nilai solidaritas dan persaudaraan. Kebersamaan anggota masyarakat pun semakin memudar karena setiap individu disibukkan oleh tugasnya masing-masing. Individualisme, akhirnya diletakkan di atas kolektivitas, sehingga masyarakat tidak lagi memiliki daya kohesif dan pemaksa yang kuat untuk tetap membuat utuh kesadaran diri dalam setiap pribadi yang terfragmentasikan. Masyarakat secara tidak sadar telah meninggalkan imperatif-imperatif norma kehidupan, norma agama, dan norma sosial yang semula disepakati bersama. Pada keadaan ini masyarakat kehilangan pegangan hidup dan akhirnya terperangkap dalam dunia anomie, yaitu keadaan hampa norma (*normlessness*).

Modernisme pada dasarnya hadir untuk mempertahankan kesadaran manusia setelah lama terbelenggu dalam dunia mitos. Namun, lambat laun semuanya berubah menjadi kesadaran absurd dan justru kembali membelenggu dirinya sendiri sehingga manusia, menurut Ardono dan Hokheimer (Arifin 1996), mengalami kegagalan menuju dunia makna dan dunia modern.

Dekonstruksi sebagai Pendekatan Metodologis

Kemunculan istilah dekonstruksi tidak dapat dilepaskan dari jasa besar Jacques Derrida. Dekonstruksi merupakan terjemahan dari bahasa Jerman yang dipakai Martin Heidegger dalam *Being and Time* (1927), *deconstruction*, yang berkaitan dengan makna ada (*being*) yang telah terlupakan dalam tradisi pemikiran Barat sehingga perlu dikupas kembali secara mendalam (Beilharz 2003:74).

Kata benda *deconstruction* dan kata kerja *deconstruire* telah dipakai sebagai sebuah istilah teknis dengan maksud untuk mengungkapkan kaidah-kaidah konstruksi kalimat, sehingga dapat diketahui bagaimana kalimat-kalimat berlaku dalam keadaan yang berbeda-beda. Menurut makna kata kerjanya, mendekonstruksi sebuah teks (realitas) berarti mentransposisikanya menjadi memiliki makna yang lebih luas dari makna yang asli. Mendekonstruksi berarti membongkar bagian-bagian dari suatu keseluruhan, kemudian memindahkannya pada tempat lain (Beilharz 2003:75).

Pada hakikatnya, dekonstruksi merupakan suatu strategi interpretasi hermeneutika (Featherstone 2001), yang digunakan pada kajian sastra. Namun, selanjutnya dekonstruksi menyuguhkan perbedaan tekanan yang krusial yang berguna, baik untuk menyempurnakan kelemahan dan kekurangan metodologis keilmuan modern (termasuk dalam kajian ekonomi), maupun untuk mengingatkan akan keterbatasan pemahamannya. Dalam konteks ini, keterbatasan metodologi keilmuan yang memandang kebenaran empiris yang rasional sebagai satu-satunya kebenaran ilmiah.

Dalam bangunan metodologi keilmuan, dekonstruksi merupakan salah satu bangunan fundamental dari posmodernisme, sebuah istilah yang pertama kali digunakan oleh Federico de Onis pada tahun 1930-an sebagai reaksi minor terhadap modernisme. Istilah ini menjadi populer pada tahun 1960-an di New York ketika digunakan oleh seniman, penulis dan kritikus muda seperti Rauschenberg, Cage, Burrough, Barthelme, Fielder, Hassan dan Sontag untuk menunjukkan suatu gerakan di atas modernisme yang telah "kehabisan nafas" (Featherstone 2001:16). Hal ini bisa dipahami mengingat modernisme, pada dasarnya, hadir untuk mempertegas kesadaran manusia setelah lama terbelenggu dalam dunia mitos, tapi dalam realitasnya justru gagal mengantarkan manusia menuju dunia makna akibat dari rasionalisme yang berlebihan dan represif (Sugiharto 1992).

Sesungguhnya, postmodernisme merupakan kritik terhadap modernisme, tetapi bukan anti modernisme. Ia juga menampakkan visi budaya yang menampilkan diri sebagai upaya aktif dan menyeluruh untuk membebaskan diri dari dominasi konseptualisasi dan praktek-praktek ilmu, filsafat, dan kebudayaan era modern yang mengabaikan dunia mistis-etis (Agger 2003; Triuwono 1997; dan Hidayat 1994).

Selain itu, postmodernisme memusatkan perhatian pada cara-cara bagaimana sebuah teori dibangun, asumsi-asumsinya yang tersembunyinya diungkap, dan proses sosial-budaya serta dinamika pembentukan sumber-sumber pengetahuan dibentuk. Dalam ajaran filosofisnya, posmodernisme menolak totalitas dan absolutisme seperti yang diklaim filsafat modern karena akan menciptakan narasi besar seperti pada filsafat idealisme absolut Hegel (Featherstone 2001). Posmodernisme juga menolak rasionalitas dalam metodologi ilmiah positivistik sebagaimana ditampilkan oleh tokoh-tokoh modern karena akan menjadi elite imperealisme dengan klaim universalisme ilmiah. Karena itu, menurut postmodernis, sains harus dibarengi dengan unsur-unsur lain di luar rasionalitas.

Posmodernisme melakukan dekonstruksi dari unsur-unsur yang tidak terdapat dalam metodologi keilmuan yang diusung

modernisme, seperti dunia empati, subyektif, dan etis-mistik. Dengan cara ini, posmodernisme dapat dikatakan sebagai sebuah pendekatan metodologis keilmuan yang melakukan reformasi universalitas tanpa harus meninggalkan partikularitas dan mendukung generalisasi tanpa harus kehilangan spesifikasi.

Dengan dekonstruksi sebagai salah satu bangunan fundamentalnya, posmodernisme tidak mengakui kemanunggalan, tidak menempatkan rasionalitas sebagai sumber tunggal ilmu pengetahuan, pengaturan moral masyarakat, kriteria kebenaran yang berujung pada universalitas, kepastian, dan totalisasi imrealistik, tetapi juga menerima ke-yang lain-an (*otherness*) yang mengakui *being* (Abdullah 1997; Triyuwono 1997). Dengan memahami filosofi dasar posmodernisme dengan bangunan fundamentalnya berupa dekonstruksi, maka jelas bahwa ilmu ekonomi atau ilmu pengetahuan pada umumnya tidak dapat menerapkan asumsi yang secara umum dipahami bahwa realitas yang dikaji berada secara kongkrit dan terpisah dari aktor sosial atau pola kajian yang bersifat *sequential cause-effect*, melainkan pola yang bersifat *simultaneously* dan *syncronicity* (Triyuwono 2000).

Dalam menyelami pemahaman tentang nilai-nilai sebagai dimensi yang bersifat subyektif dalam abstraksi pemahaman masyarakat, diperlukan pola pendekatan metodologis dekonstruksi posmodernisme yang berada pada alur *non-mainstream* pemikiran ekonomi, kebalikan dari *mainstream* yang mendominasi kajian ilmu ekonomi positif selama ini.

Dekonstruksi posmodernisme sebagai sebuah pendekatan metodologis keilmuan sangat penting untuk mengembangkan pemahaman nilai dalam kegiatan ekonomi, baik dari segi konsep maupun prakteknya. Beberapa paradigma yang dapat dimunculkan dari metodologi ini adalah paradigma interpretif, paradigma kritis, dan paradigma posmodernisme.

Rasionalitas akan perlunya pengkajian dengan pendekatan dekonstruksi posmodernisme sebagai berikut. Pertama, landasan kerja paradigma *non-mainstream* posmodernisme melihat dengan pandangan mata yang holistik tanpa menafikan cara pandangan

lain yang jarak pandangnya sangat terbatas. Kedua, terjadi pengayaan atas ekonomi dan akuntansi sebagai ilmu pengetahuan dan sebagai praktek bisnis. Ketiga, ekonom dan akuntan akan menyadari bahwa pada dasarnya ekonomi dan akuntansi yang ada sekarang ini tidak bisa dilepaskan dari nilai-nilai budaya masyarakat di mana ilmu itu dilahirkan. Keempat, ekonom dan akuntan akan memiliki rasa sensitivitas yang tinggi terhadap nilai-nilai sosial, ekonomi, politik dan budaya yang melingkupi praktek atau kegiatan ekonomi itu sendiri. Kelima, pendekatan ini merangsang ekonom dan akuntan untuk berkreasi dan berinovasi dalam mengembangkan ekonomi yang sesuai dengan nilai-nilai lokal Indonesia (Triuwono 2004: 2000).

Paradigma Islam sebagai Dasar Dekonstruksi

Sejak tahun 1970-an, studi-studi tentang nilai mendapat perhatian yang intens dari berbagai kalangan, baik dalam bidang pendidikan maupun dalam bidang ekonomi dan bidang-bidang lainnya. Dalam bidang pendidikan, para ahli pendidikan mengabdikan diri mereka secara sungguh-sungguh untuk memformulasi dan mentransformasi teori-teori pendidikan yang memiliki muatan nilai.

Dunia Barat yang populer dengan gerakan sekularisasinya (Voll 1980) pun tidak luput dari perbincangan tentang urgensi nilai dalam perkembangan keilmuan modern. Hal itu ditandai dengan, misalnya, munculnya teori pendidikan afektif dan pendidikan nilai (*value education*), dan populernya kecerdasan emosional (*Emotional Intelligence/Quotient, EI/EQ*) dan kecerdasan spiritual (*Spiritual Intelligence/Quotient, SI/SQ*) yang mengambil alih popularitas *Intelligence Quotient* yang sangat populer di abad 20.

Sejumlah studi, misalnya, Capra (t.t.), Frondizi (2003), Myrdal (1969), Etzioni (1988), Supriadi (2004), menunjukkan secara jelas bagaimana paradigma yang dominan selama ini mengklaim diri sebagai bebas nilai ternyata benar-benar bebas nilai. Myrdal (1969) melihat adanya kekurangan dan kesalahan yang membentuk cacat sistemik dalam teori-teori ekonomi yang mapan. Ia menyatakan bahwa:

Para ekonom konvensional bekerja dalam model-model tertutup dengan variabel-variabel yang sangat terbatas dan selalu tidak lengkap. Dalam pengisian model-model itu, mereka hanya memilih di antara faktor-faktor ekonomi yang dikuantifikasikan saja sehingga pilihan itu bersifat oportunis dan terlalu berlebih-lebihan dalam menilai suatu hal. Ilmu ekonomi dan "welfare economic theory" yang berpretensi bebas nilai (*wertfrei*) itu sebenarnya menyembunyikan dalam dirinya suatu filsafat moral tertentu sebagai dasar teorinya. Filsafat moral itu, misalnya, utilitarianisme, hedonism, atau liberalisme yang disembunyikakn, padahal sebenarnya sudah kuno, usang dan memerlukan penilaian kritis. Dengan kebenaran' asumsi hedonisme, mereka berani menarik kesimpulan bahwa perilaku manusia itu bersifat rasional dan mampu menimbang manfaat (*utilities*) dan mudharat (*disutilities*) suatu tindakan (Myrdal 1969: xxx).

Sebagian dari studi-studi tersebut mengajukan argumentasi perlunya meninjau kembali teori-teori dan paradigma pembangunan ekonomi neo-klasik. Amitai Etzioni (1988: 3-4), misalnya, secara lugas mengemukakan bahwa:

Perilaku rasional yang berorientasi pada diri sendiri (individualisme) yang dijadikan model oleh pengikut neo-klasik terdapat di dalam konteks masyarakat dan struktur personalitas. Pada gilirannya, hal itu dipersepsi tidak hanya sebagai refleksi agregasi tindakan individual, tetapi juga dibentuk oleh kekuatan-kekuatan dan dinamika-dinamika yang berbeda secara fundamental, dengan cara-cara yang dispesifikasikan dari asumsi-asumsi paradigma

neo-klasik. Di sini mereka dipandang sebagai menangani subsistem-subsistem di dalam masyarakat (pasar) dan personalitas di mana pengambilan keputusan yang rasional dibatasi, digantikan dan didukung oleh emosi dan nilai-nilai. Dengan kata lain, pendekatan yang perlu diikuti di sini adalah pendekatan kodeterminasi, pendekatan yang mensintesiskan rasionalitas dan emosionalitas (nilai-nilai).

Salah satu dimensi keilmuan yang memperoleh apresiasi secara luas adalah ekonomi dan perbankan Islam, yang di Indonesia lebih populer dengan sebutan ekonomi dan bank syariah. Dimensi ini dalam beberapa hal memiliki kesamaan dengan ilmu ekonomi konvensional seperti dalam aspek perbankan. Misalnya, lembaga ekonomi Islam berfungsi sebagai *financial intermediaries institution* yang mempertemukan pihak pemilik modal dengan pihak yang membutuhkan modal (Rahman 1997).

Meskipun demikian, dilihat dari bangunan filosofis keilmuan dalam hal formulasi ontologis, epistemologis, dan aksiologisnya, terdapat perbedaan yang sangat mendasar dengan ilmu ekonomi dan praktek perbankan konvensional. Dari sudut pandang ontologis, ekonomi dan perbankan konvensional (sebagai ilmu dan praktek) berpijak pada sebuah paradigma utopis yang menolak aspek-aspek yang tidak dapat diamati (*unobservable*), terutama aspek transendental, melihat apa yang tampak (fenomena) sebagai sebuah kebenaran, dan tidak mengakui apa yang disebut dengan jiwa (*noumena*) dari apa yang tampak. Padahal, *being* (yang wujud) sebagai substansi dari ontologi sebenarnya tidak dapat dilepaskan dari dua unsur tersebut, yakni fenomena dan *noumena*.

Dari sudut pandang epistemologis, ekonomi sebagai salah satu dimensi sains modern telah tercerabut dari akar filosofis yang dianggap sangat substansial dan transendental. Ekonomi modern, sebagaimana disinyalir S. Ahmad, (1997) hanya mengenal dua epistemologi, yakni empirik sensual dan rasional sensual. Dua

landasan ini terus menerus menjadi pijakan hingga sekarang. Epistemologi ini telah banyak mendapat kritikan dari sejumlah ilmuwan modern, baik di dunia barat maupun di kalangan sarjana-sarjana Islam.

Munculnya sejumlah pendekatan epistemologis baru dalam ranah keilmuan modern merupakan sinyal betapa epistemologi modern sedang mengalami goncangan dahsyat yang dapat menyebabkannya runtuh dari tampuk dominasi panjangnya. Epistemologi ekonomi yang berbaris empirik-sensual dan rasional-sensual dianggap telah melucuti manusia dari dimensi yang paripurna dan merubahnya menjadi manusia tuna dimensi (Syari'ati 1986).

Formulasi epistemologis di atas telah menggiring manusia secara sadar ataupun tidak pada pemahaman dan perilaku ekonomi arus utama (*mainstream*) yang kuat. Upaya untuk menghindari dominasi semacam ini mulai tampak dengan munculnya sejumlah pendekatan epistemologis ilmu ekonomi kritis (*critical economics*) dan ekonomi interpretatif (Triuwono 2000).

Pendekatan kritis dalam ilmu ekonomi membawa misi emansipatoris dan memiliki kesadaran ontologis yang sama dengan pendekatan interpretatif. Berbeda dari pendekatan kritis, pendekatan interpretatif (hermeneutika) dapat membawa misi emansipasi, bukan mempertahankan *status quo*. Namun, pendekatan interpretatif berusaha memberi kesadaran ontologis dan epistemologis bahwa realitas sosial, praktek-praktek ekonomi dan perbankan, sebenarnya secara sosial diciptakan oleh manusia, bukan sesuatu yang sudah ada (*given*) dan diterima secara apa adanya (*taken for granted*) (Triuwono 2000).

Ekonomi interpretatif ingin menunjukkan bahwa realitas sosial sebetulnya tidak pernah objektif dan tidak pernah pula independen dari nilai-nilai manusia yang menciptakannya. Jadi, praktek ekonomi dan perbankan adalah subjektif. Hal ini sekaligus menunjukkan bahwa ekonomi sebagai sebuah disiplin ilmu tidak dapat diklaim sebagai sesuatu yang bebas nilai (*value free*), melainkan sarat dengan nilai (*value laden*) (Eagelstone 2003:32).

Rasionalisasi ekonomi yang diusung modernisme juga mendapat gugatan dari postmodernisme. Postmodernisme mencoba berdiri di luar paradigma sains modern untuk menatap modernisme dengan cara kontemplasi dan dekonstruksi. Hal ini dilakukan karena postmodernisme kecewa dengan kenyataan modernitas yang ternyata janji-janjinya untuk membebaskan manusia dari kesia-siaan dan irrasionalitas tidak pernah dipenuhi (Sahal 1994 dan Hadiwinata 1994).

Dari gambaran di atas, kita bisa melihat adanya pertarungan kekuasaan dan wacana dalam konteks epistemologi sains modern. Karena itu, untuk menyelamatkan manusia dari jebakan positivisme diperlukan adanya upaya seksama untuk mengatasi kelemahan-kelemahan pendekatan metodologi ekonomi dan ilmuwan modern.

Dalam konteks ini, paradigma Islam merupakan salah satu keniscayaan karena ia dengan sifatnya yang komplementer dan suplementer dapat menjadi kekuatan untuk membangun ekonomi dan sains yang berbaris nilai. Paradigma Islam mengakomodasi dua hal yang selama ini tidak mendapat apresiasi dalam ilmu pengetahuan konvensional, yaitu material dan spiritual. Paradigma ini memandang suatu realitas sebagai cermin dari sebuah hakikat realitas dan karenanya tidak memisahkan kesatuan material dan spiritual (Triyuwono 2000:69). Artinya, Islam tidak pernah menerima dikotomi antara material dan spiritual. Islam menerima diversitas dalam universalitas dan universalitas dalam partikularitas sepanjang semua hal itu tetap dalam koridor tauhid, yakni keimanan kepada Tuhan Yang Maha Esa. Pada tataran asumsi-asumsi ontologis, Al-Ali (dalam Triyuwono, 2000) berpedapat bahwa dalam pandangan Islam tidak ada dikotomi antara nominalisme dan realisme.

Unifikasi aspek material dan spiritual tampak jelas dalam sistem ekonomi dan perbankan syariah. Artinya, landasan keilmuan ekonomi Islam menempatkan unifikasi nilai sakral dan profan secara harmonis (Q.S. al-Qashash:77): "Dan carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu (kebahagiaan) negeri akhirat dan janganlah kamu melupakan kebahagiaanmu (kenikmatan) duniawi

dan berbuat baiklah (kepada orang lain) sebagaimana Allah berbuat baik kepadamu. Janganlah kamu berbuat kerusakan di atas muka bumi ini. Sesungguhnya Allah tidak suka orang berbuat kerusakan”.

Semua hal yang ditemukan dalam realitas sosial ekonomi tidak perlu dibuang sepanjang tidak bertentangan dengan norma-norma syariah. Dalam konteks ini, Mohammad Arkoun (1997) mengatakan bahwa mereformasi universalitas tanpa keharusan meninggalkan partikularitas merupakan sebuah keniscayaan dalam Islam. Senada dengan ini, Ahmad Abdul Mannan, tokoh ekonomi Muslim kontemporer, mengatakan bahwa: “Sains (ekonomi Islam) tidak pernah memisahkan aspek-aspek positif realitas dari yang normatif. Kedua aspek itu adalah inklusif secara mutual, di mana realitas empiris dapat diterima sepanjang bersesuaian dengan petunjuk-petunjuk normatif (Mannan 1992:10).

Sejumlah studi yang dilakukan oleh peminat ekonomi dan perbankan Islam, seperti Khan (2002), Ahmed Obaidullah, Haque dan Choudhury, memperlihatkan secara jelas peran dan fungsi lembaga keuangan Islam dalam proses transfer nilai-nilai Islam dalam ranah ekonomi dan bisnis. Studi Obaidullah (dalam Metwally 2002) menunjukkan bahwa lembaga keuangan yang islami beroperasi atas dasar nilai-nilai dan norma-norma Islam seperti kebebasan kontrak (*freedom to contract*), bebas dari riba (*freedom from riba*), bebas dari penipuan (*freedom of al-gharar*), dan bebas dari kontrol harga dan manipulasi (*freedom of price control and manipulation*). Nilai-nilai Islam tersebut sangat berbeda dengan norma-norma keuangan *mainstream* yang beroperasi dengan dasar sistem riba, *maysir* (perjudian) dan *gharar* (penipuan).

Nilai-nilai dasar sistem ekonomi syariah mencakup hakikat kepemilikan harta, keseimbangan dalam berbagai aspek kehidupan, dan keadilan terhadap sesama makhluk. Nilai-nilai instrumental meliputi aspek kewajiban zakat, larangan riba, kerjasama ekonomi, jaminan sosial dan peranan negara. Nilai-nilai filosofis ini merupakan dasar pijakan perekonomian Islam. Perilaku konsumsi dalam kegiatan ekonomi manusia, misalnya, selalu terikat oleh nilai (Q.S. al-Maidah:3). Sistem ekonomi bersifat dinamik; ia tidak pernah berhenti dalam melakukan eksplorasi terhadap dunia

kosmos dan kosmis. Nilai normatif memberikan wawasan tentang kegiatan ekonomi sebagai kegiatan yang dilandasi oleh dimensi akidah (Q.S. al-Baqarah: 208), dimensi akhlak (Q.S. al-Najm: 2-4.) dan syariah (al-Qur'an, Sunnah dan sumber hukum lain) yang telah disepakati oleh ulama (Q.S. al-An'am: 32). Dan nilai-nilai praktis memberikan pandangan kepada para pelaku ekonomi dalam menjalankan aktivitas ekonomi mereka untuk memperhatikan aspek manfaat dan mudharat dari perilaku ekonomi dan aspek keseimbangan antara kepentingan pribadi (*egoism*) dan kepentingan sosial (*altruism*) (Nabhani 1996: 66-8).

Pandangan-pandangan di atas menunjukkan secara jelas distingsi (perbedaan) antara sistem Islam dengan sistem modern (konvensional) dalam bidang perekonomian. Islam memandang kegiatan ekonomi sebagai bagian dari kehidupan yang menyeluruh (*kaffah*) yang selalu didasarkan pada nilai-nilai yang berakar dari syariah yang bermuara pada hubungan vertikal dan horizontal secara bersamaan.

Dekonstruksi Ekonomi Modern: Sebuah Keharusan

Kolaborasi antara rasionalisme dan kapitalisme telah melahirkan nilai-nilai empirik rasional-ateistik yang berimplikasi pada munculnya sikap dan pola hidup individualistik, materialistik, dan hedonistik dalam segala lini kehidupan manusia modern. Manusia dilucuti dari hakekat dirinya dari makhluk yang memiliki identitas dwi tunggal (material-spiritual) menjadi makhluk satu dimensi (material saja; dalam ekonomi, hanya sebagai *homo economicus*). Paradigma yang bertumpu pada pemenuhan dimensi eksoterik (lahiriah) dengan mengabaikan dimensi esoteris (batiniah) dalam sejarahnya terbukti tidak mampu memenuhi janji-janjinya untuk membebaskan manusia dari dominasi dan supremasi realitas semu. Karena itu, muncullah sejumlah kritikan dari kalangan ilmuwan Barat dan Muslim terhadap sains modern. Lebih jauh, mereka secara efektif mendekonstruksinya dengan menawarkan pendekatan sains yang lebih paripurna secara ontologis, epistemologis, dan aksiologis seperti pendekatan ekonomi kritis, pendekatan ekonomi interpretatif, dekonstruksi postmodernisme dan paradigma Islam.

Langkah *urgent* selanjutnya adalah melakukan dekonstruksi ontologis, epistemologis, dan aksiologis terhadap ekonomi dan sains modern. Kita menghadirkan syariah sebagai alat dekonstruksi sehingga diharapkan lahir ilmu ekonomi dan prakteknya yang mencerminkan karakter manusia sebagai *homo economicus* di satu sisi dan *homo metafisicus* pada sisi lain, yakni ekonomi yang berwajah humanis dan transendental sekaligus.

Upaya dekonstruksi semacam ini bukan merupakan sebuah kemustahilan mengingat paradigma ekonomi modern bersifat relatif. Selain itu, ada preseden historis yang menunjukkan keberhasilan gemilang ilmu pengetahuan modern dalam menggulingkan kekuatan dan kekuasaan dogmatisme gereja sebagai pengetahuan pada Abad Pertengahan. Preseden historis ini semestinya memberikan keberanian kepada kita untuk mendekonstruksi sains modern dan selanjutnya merekonstruksinya dengan model sains berparadigma ganda, yaitu paradigma tauhid yang kini mulai banyak di pergunakan sebagai dasar ekonomi dan perbankan. Paradigma tauhid yang ditawarkan tidak dipahami sebatas sebagai norma syariah yang berkaitan dengan etika yang mengatur hubungan antara manusia dengan Tuhan, tetapi juga manusia dengan sesama manusia dan manusia dengan alam. Tauhid harus dilihat dan diterapkan sebagai sebuah pendekatan dan metodologi bagi seorang ilmunan. Ini sangat relevan jika kita hendak menjalin interkoneksi antara perspektif interpretivisme, perspektif kritis dan paradigma syariah sehingga dengannya manusia betul-betul terbebas dari belenggu logosentrisme ilmu yang dibangun di atas realitas semu. Artinya, paradigma semacam ini tidak saja membebaskan dan mencerahkan, tetapi juga mendorong daya kritis manusia untuk membentuk jaringan realitas yang lebih relevan dengan hakikat diri mereka menuju *insan kamil* (manusia sempurna).

BAB VI

PENUTUP

Istilah fundamentalisme Islam merujuk pada sebuah gerakan kebangkitan kembali Islam (*Islamic revivalism*) yang berupaya untuk melakukan *'i'adah*, yakni kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Secara historis, kemunculan kelompok fundamentalisme Islam berpijak pada gerakan tokoh-tokoh pembaharu salafiyah yang menyerukan perlunya reorientasi, restrukturisasi, dan rekonstruksi realitas dunia modern dan kembali kepada syari'ah Islam. Mereka menekankan pada pentingnya kembali kepada sumber dan prinsip dasar ajaran Islam yang orisinal. Al-Qur'an dan Sunnah merupakan sumber ajaran Islam yang pokok dan referensi utama yang mengikat umat Islam untuk dijadikan sebagai cerminan dalam memecahkan berbagai persoalan sosial, ekonomi, politik, budaya dan sebagainya.

Dalam konteks modern, fundamentalisme Islam lahir sebagai gerakan keagamaan yang merasa sangat prihatin dengan situasi dan kondisi internal umat Islam yang banyak berkiblat pada sistem

kehidupan Barat dalam hal sistem sosial, ekonomi, politik, budaya dan sebagainya. Mereka menunjukkan sikap resistensi terhadap peradaban Barat, yang mereka pandang menyesatkan karena menyebarkan virus yang menggerogoti bangunan keyakinan umat Islam.

Bagi pendukung fundamentalisme Islam, sistem ekonomi modern (Barat) adalah sistem ekonomi jahiliyah modern karena mengandung eksploitasi dan ketidakadilan. Ia dibangun di atas rasionalitas yang cenderung menghalalkan berbagai cara untuk memenuhi hasrat lahiriah tanpa memperdulikan penderitaan orang lain. Dalam praktek perbankan, misalnya, eksploitasi dan ketidakadilan terlihat dalam sebuah sistem di mana penyandang dana dijamin memperoleh keuntungan tanpa melakukan sesuatu pun dan tanpa ikut menanggung resiko, sementara pengusaha, meskipun sudah bekerja keras, belum pasti mempunyai jaminan serupa.

Pendekatan pemahaman fundamentalisme Islam terhadap doktrin-doktrin Islam, khususnya ayat-ayat al-Qur'an dan hadits Nabi yang berkaitan dengan pelarangan riba, yang literal atau tekstual memainkan peran penting bagi kebangkitan ekonomi dan perbankan Islam. Riba dan bunga uang bagi mereka merupakan dua sisi dari sebuah koin yang tidak pisahkan satu sama lain. Keduanya diharamkan dalam syari'at Islam sebagaimana secara imperatif dinyatakan dalam al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Bagi kaum fundamentalis Islam, Pengharaman ini bersifat permanen, tidak bisa diinterpretasikan ulang, apalagi dirubah.

Berdasarkan pemahaman terkstual terhadap doktrin Islam tersebut, tokoh-tokoh fundamentalisme Islam, seperti Hasan al-Banna, Abul A'la al-Maududi, Sayyid Qutb, Abdul Qadir Audah dan sejumlah tokoh lainnya, dengan gencar mengkampanyekan gerakan islamisasi ekonomi dan perbankan melalui berbagai strategi. Tidak saja mereka menulis karya-karya tentang pengharaman bunga uang, tetapi juga menuntut para pemimpin Islam di sejumlah negara untuk melakukan sosialisasi penghapusan bunga melalui Undang-Undang. Sejak dasawarsa 1970-an, perjuangan kaum fundamentalisme Islam menampakkan hasil yang gemilang. Bank-

bank Islam sejak saat itu tumbuh dan berkembang tanpa mengalami tantangan yang berarti. Pada dekade terakhir ini, bank Islam bermunculan, tidak saja di negara-negara yang mayoritas masyarakatnya Muslim, tetapi juga di sejumlah negara yang mana di dalamnya masyarakat Islam adalah minoritas. Di Indonesia, pengharaman bunga bank karena dianggap riba melalui fatwa Majelis Ulama Indonesia turut memperkuat dan meneguhkan pandangan kelompok fundamentalisme Islam tentang bunga, riba dan ekonomi Islam. Sejumlah institusi keuangan Islam, baik bank maupun non-bank, semakin memperkokoh kehadirannya di dunia perbankan Indonesia.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin. 1996. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Abdullah, Muhammad Husein. 2002. *Dirasat al-Fikri al-Islami*. Terjemahan. Bogor: Thoriqul Izzah.
- Agger, Ben. 2003. *Teori Sosial Kritis: Kritik, Penerapan dan Implikasinya*. Terjemahan oleh Nurhadi. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Ahmad, Mahmud Syaikh. 1987. *Ekonomi Islam*. Terjemahan. Jakarta: Grafindo Utama.
- Ahmed, Saima Akbar. 2000. Global Need for a New Economic Concept: Islamic Economics. *International Journal of Islamic Financial Services*. Vol. 1 (4), Jan-Mar.
- Al-Buraey, Muhammad A. 1986. *Islam: Landasan Alternatif Administrasi Pembangunan*. Terjemahan Achmad Nasir Budiman. Jakarta: Rajawali Press.
- Al-Ma'dy, Abd al-Sami. 1395 H. *Muqaawamat al-Iqtisadhi*. Cet.1. Kairo: Maktab Wahbah.

- Al-Muhdar, Y. Ali. 1994. *Toleransi Kaum Muslimin dan Sikap Musuh-Musuhnya*. Surabaya: Bungkul Indah.
- Al-Nabhani, Taqiyuddin. 1996. *Membangun Sistem Ekonomi Alternatif: Perspektif Islam*. Surabaya: Risalah Gusti.
- Al-Nabhani, Taqiyudin. 1990. *Al-Nadlam al-Iqtishadi fi al-Islam*. Beirut: Darul Ummah.
- Al-Shalih, Muhammad bin Ahmad. 1407 H. *Al-Takaful al-Ijtima' fi al-Syari'ah al-Islamiyyah wa Dauruh fi Himayah al-Maal al-'Am wa al-Khash*. Saudi Arabia: Universitas Islam Imam Muhammad bin Sa'ud.
- Antonio, Muhammad Syafi'i (ed.). 1997. *Potensi dan Peranan Sistem Ekonomi Islam dalam Upaya Pembangunan Ekonomi Umat Islam Nasional dan Global*. Jakarta: Lembaga Penerbit Fakultas Ekonomi Universitas Indonesia.
- Antonio, Muhammad Syafi'i. 1999. *Bank Syari'ah bagi Bankir dan Praktisi*. Jakarta:BI kerjasama dengan Tazkiyat Institut.
- Anwar, M. Syafii. 1995. *Pemikiran dan Aksi Islam di Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*. Jakarta: Paramadina.
- Arifin, M.T. 1989. Islam dalam Peradaban Sejarah. *Akademika*, No. 04 Tahun VII, Oktober, h. 5-20.
- Arifin, Syamsul, dkk. 1996. *Spiritualisasi Islam dan Peradaban Masa Depan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Arifin, Zainul. 2003. *Dasar-dasar Manajemen Bank Syari'ah*. Jakarta: Alvabet.
- Arifin, Zainul. 2000. *Memahami Bank Syari'ah: Lingkup, Peluang, Tantangan dan Prospek*. Jakarta: Alvabet.
- Arkoun, M. 1997. *Rethinking Islam*. Yogyakarta: Sipress

- Azra, Azyumardi (ed.). 1994. *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve.
- Azra, Azyumardi. 1999. *Politik Indonesia Kontemporer Islam Reformis Dinamika Intelektual dan Gerakan*. Jakarta: Rajawali Press.
- Belihardz, Peter. 2003. *Teori-teori Sosial: Observasi Kritis terhadap Para Filosof Terkemuka*. Terjemahan. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Capra, Fritjof. t.t. *The Hidden Connection: Strategi Sistemik Melawan Kapitalisme Baru*. Terjemahan oleh Andya Primanda. Yogyakarta: Jalasutra.
- Chapra, Muhammad Umar. 1992. *Islam and the Economic Challenge*. Keno, Nigeria: The Islamic Foundation and the International Institute of Islamic Thought.
- Chapra, Muhammad Umar. 1997. *Al-Qur'an Menuju Sistem Moneter yang Adil*. Terjemahan. Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa.
- Dimiyati, A. 1989. *Islam dan Koperasi: Telaah Peranserta Umat Islam dalam Pengembangan Koperasi*. Jakarta: Kapindo.
- Donohue, John & John Esposito. 1995. *Islam in Transisition: Muslim Perspective*. Terjemahan oleh Machnun Husein. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Etzioni, Amitai. 1992. *Dimensi Moral Menuju Ilmu Ekonomi Baru*. Terjemahan oleh Tjun Surjaman. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Fakih, M. 2002. Islam sebagai Alternatif. Dalam Eko Prasetyo (ed.), *Islam Kiri Melawan Kapitalisme Modal: Dari Wacana Menuju Gerakan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Fakih, Mansour. 2000. *Epistemologi Syara', Mencari Format Baru Fikih Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

- Featherstone, Mike. 2001. *Posmodernisme Budaya dan Konsumen*. Terjemahan Misbah Zulfa Elizabeth. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Frondizi, Risieri. 1963. *What is Value*. Terjemahan oleh Cuk Ananta Wijaya. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Gafoor, A. L. M. Abdul. 1997. *Islamic Banking and Finance: Another Approach*. A.S. Kuala Lumpur: Noordeen. Diambil dari <http://www.islamicbanking.com>.
- Goldfeld, S. M dan L. V. Chandler. 1990. *Ekonomi Uang dan Bank*. Terjemahan. Edisi sembilan. Jakarta: Erlangga.
- Grenwarld, Douglas. 1973. *The McGraw-Hill Dictionary of Modern Economics a Handbook of Terms and Organization*. 2nd edition. McGraw-Hill.
- Gullen, M. Fethullah. 2002. *Question and Answers about Faith*. Terjemahan. Tri Wibowo Budi Santoso. Jakarta: Murai Kencana.
- Gusmian, Islah. 2002. *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Jakarta: Teraju.
- Hadi, Abu Sura'i Abdul. 1993. *Bunga Bank dalam Islam*. Terjemahan. Surabaya: Al-Ikhlash.
- Hamidi, et.al. 2003. *Terorisme dan Fundamentalisme Agama. Sebuah Tafsir Sosial*. Malang: Banyumedia.
- Hatta, Ahmad. 2004. Islam Bela Ekonomi Kerakyatan. *Majalah Gontor*, Juli 2004/Jumadil Ula 1425.
- Hendrojogi. 1998. *Koperasi Asas-azas dan Praktek*. Jakarta: Grafindo Persada.
- Hoodhboy, Parvez. 1992. *Islam and Science, Religious Ortodoxy and the Battle of Rationality*. Terjemahan. Bandung: Mizan.

- Husein, Rachmat (ed.). 1997. *Asuransi Takaful Selayang Pandang*. Jakarta: LPFE UI.
- Islahi, A.A. 1997. *Konsepsi Ekonomi Ibnu Taymiyah*. Terjemahan. Surabaya: Bina Ilmu.
- Jamal, Gharib. 1396 H. *Al-Thadamun al-Islami fi al-Majal al-Iqtishadi*. Dar al-Syuruq.
- Karim, Adiwarman. 2002. *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam*. Jakarta: The International Institute of Islamic Thought.
- Khan, Muhammad Akram. *Islamic Economics: The State of the Art*. Bahan kuliah lepas.
- Kuntowijoyo. 1995. *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi*. Bandung: Mizan.
- Kupper, Adam & Kupper, Jessica. 2000. *Ensiklopedi Ilmu-ilmu Sosial*. Jakarta: Rajawali Press.
- Lupiyoadi, R. (ed.). 1997. *Konsep Asuransi Wacana Islam dan Kapitalis*. Jakarta: LPFE UI.
- Mahasin, Aswab. 1984. Fundamentalisme Islam: Mitos dan Realitas. *Prisma*. Nomor extra.
- Mahendra, Yusril Ihza. 1999. *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam*. Jakarta: Paramadina.
- Mannan, M.A. 1992. *Ekonomi Islam: Teori dan Praktek*. Terj. Potan Arif Harahap. Jakarta: Intermesa.
- Matta, Muhammad Anis (ed.). 1997. *Wawasan Islam dan Ekonomi: Sebuah Bunga Rampai*. Jakarta: LPFE UI.
- Meenai, S. A. 1984. *The Islamic Development Bank: A Case Study of Islamic Cooperation*. New York: Kegan Paul International.
- Metwally. M. M. 1990. *Teori dan Model Ekonomi Islam*. Terjemahan. Jakarta: Bangkit Daya Isana.

- Mohamed, Ariif (1988). *Islamic Banking in South East Asia: Islam and the Economic Development of South East Asia*. Diambil dari: <http://www.islamicbanking.com>.
- Mubarok, Achmad. 2001. *Psikologi Qur'ani*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Mubyarto. 2004. Ekonomi Kerakyatan. *Majalah Gontor*, Juli 2004/Jumadil Ula 1425.
- Mubyarto (ed.). 1996. *Ruh Islam dalam Budaya Bangsa, Agama dan Problem Masa Kini*. Jakarta: YFI.
- Munir dan Sudarsono. 1994. *Aliran Moderen dalam Islam*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Muntashir, Shalah. 1993. *Haruskah Hidup dengan Riba?* Terjemahan. Jakarta: Gema Insani Press.
- Muthahhari, Murthada. 1992. *Keadilan Ilahi atas Pandangan Dunia Islam*. Terjemahan. Bandung: Mizan.
- Nakosteen, Mehdi. 1996. *Kontribusi Islam atas Dunia Intelektual Barat*. Surabaya: Risalah Gusti.
- Naqvi, Syed Nawab Haedar. 1981. *Etika dan Ilmu Ekonomi Islam*. Terjemahan. Bandung: Mizan
- Nasr, Seyyed Hossein. 1997. *Knowledge and the Sacred*. Terjemahan oleh Suharsono, et. al. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Nasution, Harun. 1975. *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Noer, Deliar. 1990. *Kata Pengantar*. Dalam Abul A'la al Mawdudi. *Hukum dan Konstitusi Sistem Politik Islam*. Terjemahan. Bandung: Mizan.
- Nugroho, Heru. 2001. *Uang, Rentenir dan Hutang Piutang di Jawa*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

- Pedersen, J. 1995. *Fajar Intelektual Islam*. Bandung: Mizan.
- Prasetyo, Eko (ed.). 2002. *Islam Kiri Melawan Kapitalisme Modal: Dari Wacana Menuju Gerakan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Qaradhawi, Yusuf, dkk. 1996. *Haruskah Hidup dengan Riba*. Terj. Salim Basyarahil. Jakarta: Gema Insani Press.
- Qureshi, Anwar Iqbal. 1985. *Islam dan Teori Pembungaan Uang*. Terjemahan. Jakarta: Tintamas.
- Qutb, Muhammad. 1965. *Al-Insan bayn al-Madiyah wa al-Islam*. Cairo: Dar Ihya al-Kutb al-Arabiyah.
- Ra'ana, Irfan Mahmud. 1977. *Sistem Ekonomi di Bawah Khalifah Umar*. Terjemahan. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Rahardjo, M. Dawam. 1985. *Esei-esei Pemikiran Ekonomi Politik*. Jakarta: LP3ES.
- Rahman, A. 1996. *Doktrin Ekonomi Islam*. Terjemahan. Yogyakarta: Dana Bahkti Wakaf.
- Saeed, Abdullah. 1987. *Islamic Banking and Interest: A Study of the Prohibition of Riba and its Contemporary Interpretation*. Leiden, New York, Koln: Brill.
- Saefuddin, Ahmad M. 1984. *Nilai-Nilai Sistem Ekonomi Islam*. Jakarta: Samudera.
- Saefuddin, Ahmad Muflih (ed.). 1997. *Sosialisasi dan Institusionalisasi Ekonomi Islam*. Jakarta: Lembaga Penerbit Fakultas Ekonomi Universitas Indonesia.
- Said, Edward. 1996. *Orientalisme*. Bandung: Mizan.
- Salabi, Ahmad. 1989. *Sejarah Kebudayaan Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Schumacher, E. F. 1985. *Kecil itu Indah. Ilmu Ekonomi Yang Mementingkan Rakyat Kecil*. Jakarta: LP3ES.

- Shiddiqy, Hassan, 1985. *Study in Islamic History*. Terjemahan. Jakarta: al-Maarif.
- Shustery, A.M. 1975. *Outlines of Islmamic Culture*. Lahore, Pakistan: Kasmiri Bazhar.
- Siddiqi, M. N. 1983. *Issues in Islamic Banking: Selected Papers*. Markfield, Leicester, UK: The Islamic Foundation Markfield Dawah Center Ratby Lane.
- Suman, Agus & Yustika A. Erani. 1997. *Perspektif Baru Pembangunan Indonesia: Catatan Kritis terhadap Isu-isu Aktual*. Malang: Brawijaya University Press dan Yayasan P3BE.
- Sumitro, Warkum. 1997. *Azas-Azas Perbankan Islam dan Lembaga-Lembaga Terkait* (BAMUI dan TAKAFUL di Indonesia). Jakarta: Rajawali Press.
- Sumogaki, K. 1997. *Kiri Islam*. Yogyakarta: LKIS.
- Suyatno, Thomas, dkk. 1997. *Kelembagaan Perbankan*. Edisi kedua. Jakarta: STIE PERBANNAS dan Gramedia Pustaka Utama.
- Swasono, Sri Edi. 1987. *Sistem Ekonomi dan Demokrasi Ekonomi*. Jakarta: UI Press.
- Syamsuddin, Din. 1996. Kecenderungan Baru dalam Pemikiran dan Gerakan Politik Islam. *Majalah Ilmiah Ulul Albab Universitas Muhammadiyah Mataram*, Vol. I. No. 2, h.1-8.
- Syariati, Ali. 1985. *Peranan Cendekiawan Muslim Mencari Masa Depan Kemanusiaan: Sebuah Wawasan Sosiologis*. Yogyakarta: Shalahuddin Press.
- The American Heritage Dictionary*. 1992. Hougsthon: Mifflin Company.

- The New Book of Knowledge*. Vol. 2, 1974. New York: Grother Incorporated.
- The New Glorier Webster International Dictionary*. Vol. 2. New York: Glorier Incorporated.
- Triyuwono, I. 1996. Teori Akuntansi Berhadapan dengan Nilai-nilai Keislaman. *Ulumul Qur'an*, NO. 5, Vol. VI, Tahun 1996, h. 44-62.
- Triyuwono, Iwan. 2000. *Organisasi dan Akuntansi Syari'ah*. Yogyakarta: LKIS.
- Utomo, Setiawan Budi. 2004. Hukum Koperasi. *Saksi* No. 14, Tahun VI, 12 Mei.
- Uzair, Muhammad. 1978. *Interest Free-Banking*. Karachi: Royal Book Company
- Voll, J. O. 1982. *Islam Continuity and Change in the Modern World*. England: Longman Group. Westview Press Inc.
- Watt, W. Montgomery. 1984. *Muhammad: Nabi dan Negarawan*. Jakarta: Kuningmas.
- Yatim, Badri. 1997. *Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: Rajawali Press.
- Zuhdi, M. 1997. *Masailul Fiqhiyah*. Jakarta: Gunung Agung.
- Zuhri, Muhammad. 1996. *Hukum Islam dalam Lintasan Sejarah*. Jakarta: Raja Grafindo.

TENTANG PENULIS



Muhammad lahir 24 Mei 1971 adalah putra kedua dari delapan saudara pasangan H. Muhammad Said dan Hj. Afiah. Ia menamatkan studinya pada tingkat Madrasah Ibtida'iyah (1984), Madrasah Tsanawiyah (1987), dan Madrasah Aliyah (1990) masing-masing di kampung halamannya, Bima Nusa Tenggara Barat. Program sarjana (S1) diselesaikan tahun 1994 di IAIN Alauddin Ujung Pandang (sekarang UIN Alauddin Makassar). Program Master (S2) diselesaikan tahun

1999 di Universitas Muhammadiyah Malang, Program Studi Islam, Ekonomi Islam. Ia melanjutkan Program Doktor di Universitas Negeri Malang pada tahun 2003 dan berhasil menyelesaikannya pada tahun 2006 awal dengan spesifikasi Ekonomi.

Saat ini penulis menjabat sebagai Kepala Pusat Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat (P3M) Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Palangka Raya. Selain sebagai dosen prodi ekonomi Syari'ah STAIN Palangkaraya, ia juga menjadi dosen Program Magister Sains Manajemen, Fakultas Ekonomi, Universitas Palangkaraya dan dosen pendidikan ekonomi, FKIP, Universitas Muhammadiyah Palangkaraya. Penulis juga aktif melaksanakan penelitian, dan menulis di beberapa jurnal kampus. Karya-karyanya dalam bentuk buku: *Bank Syari'ah: Problem dan Perkembangan di Indonesia*, Yogyakarta, 2005; *Aspek Hukum dalam Muamalat*, Yogyakarta, 2006; *Prinsip-Prinsip Ekonomi Islam*, Yogyakarta, 2007; *Lembaga Ekonomi Syari'ah*, Yogyakarta, 2007; *Al Islam*, Setara Press, Malang, 2008; *Paradigma, Metodologi dan Aplikasi Ekonomi Syari'ah*, Yogyakarta, 2008. Pada tahun 2009, selain karya yang ada di tangan pembaca ini, karya lain dalam proses penerbitan adalah, *Lembaga Keuangan Mikro Syari'ah: Pergulatan Melawan Kemiskinan dan Infiltrasi Ekonomi Global*, Yogyakarta, 2009 dan *Label Halal: Komoditisasi Agama dan Spiritualisasi Bisnis*, Madani, Malang 2009. Penulis juga aktif dalam forum-forum ilmiah Nasional dan lokal baik sebagai pemateri maupun sebagai peserta.

EKONOMI ISLAM

Kapitalisme telah mengkristal dalam kehidupan masyarakat modern serta mempengaruhi perilaku ekonomi. Dan gaya hidup masyarakatpun menjadi permisif. Berbagai kemajuan yang telah dicapai cenderung mengarahkan masyarakat modern untuk memuja benda-materialisme dan rasionalitas.

Nilai-nilai individualisme ditempatkan di atas nilai-nilai altruisme, sehingga masyarakat tidak lagi memiliki daya kohesif yang kuat dan setiap individu menjadi terfragmentasi. Masyarakat secara sadar telah meninggalkan kepatuhan terhadap norma agama dan sosial yang semula disepakati bersama. Dengan kata lain, ideologi kapitalisme dipandang sebagai biang kehancuran yang mengarah pada proses musnahnya hakekat manusia yang oleh Rollo May disebut 'manusia hampa'.

Fundamentalisme Islam hadir untuk memberikan solusi alternatif atas kondisi menyedihkan masyarakat modern ini. Gerakan ini melakukan resistensi terhadap model-model pendekatan ekonomi dan keuangan model Barat dan menerapkan pendekatan tertentu menurut versinya dalam memahami sumber-sumber Islam. Untuk mencapai tujuan tersebut, fundamentalisme Islam secara revolusioner berupaya untuk merombak ekonomi dan perbankan modern dengan mengganti sistem pembungaan uang yang diharamkan oleh ajaran agama dengan sistem kerja sama dan berbagi atas laba dan rugi.

Upaya untuk menggali dasar-dasar ekonomi Islam yang bersumber dari ajaran-ajaran Islam yang fundamental-konsep ekonomi modern. Salah satu upaya itu telah dilakukan oleh Sdr. Muhammad dalam bukunya yang ada di hadapan Anda sekarang ini.

Prof. Dr. Ahmad Thib Raya, M.A.

Guru Besar Pascasarjana dan Pembantu Rektor III Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta.

"Suatu karya menarik karena membahas perkembangan ekonomi Islam dari sudut pandang yang jarang dilakukan oleh penulis lain. Pada buku ini, penulisnya coba mengaitkan ekonomi Islam dengan fundamentalisme Islam, suatu cara pandang terhadap ajaran Islam yang menguatamakan pendekatan skriptual. Karya ini penting dibaca baik bagi peminat ekonomi Islam maupun gerakan Islam kontemporer."

Prof. Dr. H. SYAMSUL ARIFIN, MS

Guru Besar Sosiologi Agama dan Pembantu Direktur I bidang Akademik Universitas Muhammadiyah Malang.

Jika kita sadari, sebenarnya telah lama kita rasakan ketidakadilan global dalam hidup ini. Contoh sederhana, nilai tukar rupiah kita hingga saat ini terus berkisar satu banding 10.000 atas US Dollar. Akibatnya daya beli bangsa Indonesia di pentas transaksi internasional sangat lemah. Ini semua terjadi karena dominasi sistem kapitalisme yang individualistik yang jauh dari nilai keadilan. Untuk menyelamatkan umat dari jeratan sistem yang kurang, atau bahkan tidak humanis itu, bagaimanapun kita harus beralih dan memperkuat sistem ekonomi yang bersumber dari ajaran yang fundamental yakni wahyu. Karena itu kehadiran karya Dr. Muhammad H. MS, patut diapresiasi untuk menyadarkan kita, terutama umat Islam agar kembali pada ajaran ekonomi yang berbasis al-Qur'an dan Sunnah.

Prof. Dr. H. Muhammad Djakfar, SH., M.Ag.

Guru Besar Ekonomi Islam, Fakultas Ekonomi dan Program Pascasarjana UIN Maulana Malik Ibrahim Malang

